DER MENSCH ALS ORGANISMUS
ÜBERLEGUNGEN ZUR ANTHROPOLOGISCHEN PSYCHOLOGIE

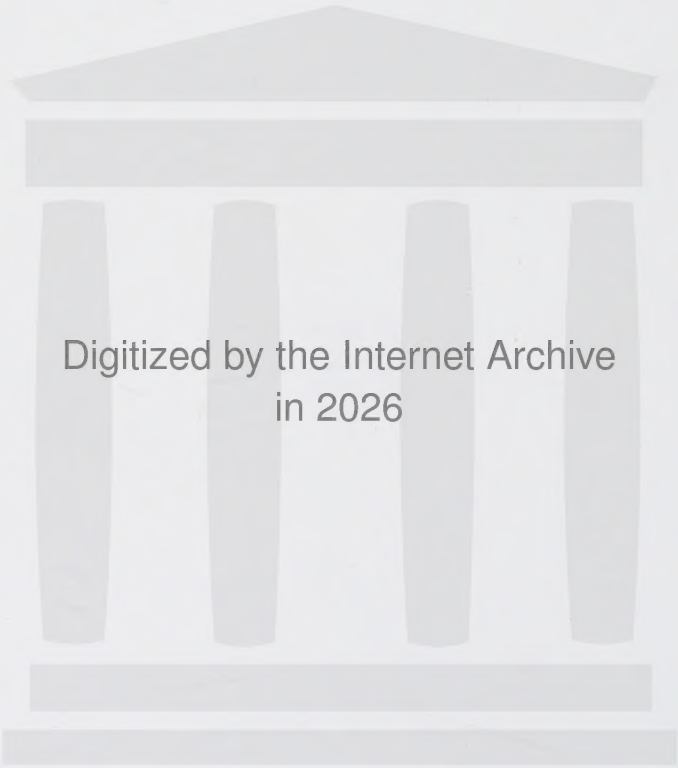
Abhandlung
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I
der
Universität Zürich

vorgelegt von
Eberhard Heilig
von Stuttgart/BRD

Angenommen auf Antrag von
Herrn Prof. Dr. D. v. Uslar

Druck: Harry Bungsche
Erlangen 1983

DEC
STATE
NEW


Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41507202_0008

DER MENSCH ALS ORGANISMUS
ÜBERLEGUNGEN ZUR ANTHROPOLOGISCHEN PSYCHOLOGIE

Abhandlung
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I
der
Universität Zürich

vorgelegt von
Eberhard Heilig
von Stuttgart/BRD

Angenommen auf Antrag von
Herrn Prof. Dr. D. v. Uslar

Druck: Harry Bungsche
Erlangen 1983

INHALTSVERZEICHNIS

VORBEMERKUNGEN 1

JOHANN GOTTFRIED HERDER -
DER MENSCH ALS MITTELGLIED ZWEIER WELTEN 5

CHARLES DARWIN -
DER MENSCH ALS WESEN DER NATUR 12

I. Zur Wirkungsgeschichte der Abstammungslehre 12

II. Die Grundlagen der Darwinschen Evolutionslehre 15
1. Darwins wissenschaftliche Vorgehensweise 15
2. Die Zuchtwahl der Natur 17

III. Darwins Anthropologie 23
1. Darwins Mutmassungen über die Entwicklung des Menschen 24
2. Ein wehrloses Wesen im Ueberlebenskampf 27
3. Körperliche Schwäche und soziale Natur 29
4. Die Evolution des Gefühls 32
5. Die Evolution des Intellekts 35

ADOLF PORTMANN -
DIE PHYSIOLOGISCHE FRUEHGEBURT 40

I. Portmanns wissenschaftliche Grundhaltung 40
1. Was ist 'Leben'? 41
2. Die Frage nach dem Ursprung des Lebens 45

II. Ontogenetische Abläufe 49
1. Nesthocker und Nestflüchter 51
2. Eigentümlichkeiten der menschlichen Ontogenese 53

III. Sinndeutung der menschlichen Individualentwicklung 56
1. Weltbeziehung und Entwicklungsweise 58
2. Die menschliche 'Trias' 60
3. Besonderheiten des menschlichen Sozialsystems 67

MAX SCHELER -
'DIE STELLUNG DES MENSCHEN IM KOSMOS' 73

ARNOLD GEHLEN -
MENSCH UND HANDLUNG 81

I. Die Grundlagen der Anthropologie Gehlens 81
1. Elementare Anthropologie 82
2. Die Belastung durch reale Mängel 84
3. Der Mensch als weltoffenes Wesen 87
4. Der Mensch als handelndes Wesen 92

II. Der Aufbau der Weltorientierung und der Handlungssysteme 94
1. Der Weg zur Handlungsfähigkeit 95
2. Technik, Naturbeherrschung und Kultur 99
3. Trieb und Charakter 101
4. Erziehung und Institutionen 103

HELMUTH PLESSNER -
EXZENTRISCHE POSITIONALITAET 108

I. Grundzüge der Philosophie Plessners 108
1. Zur Position der Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert 108
2. Sinn und Aufgabe der Philosophischen Anthropologie 113

II. Positionalität und Lebensform 118
1. Der Doppelaspekt 118
2. Der Organismus und sein Umfeld 122
3. Angepasstheit und Wagnischarakter des Lebens 125
4. Offene und geschlossene Form 130
5. Die exzentrische Positionalität des Menschen 134

III. Der Antagonismus Macht - Ohnmacht 139
1. Exzentrizität und Verhalten 139
2. Das Verhältnis des Menschen zu sich selbst 140
3. Weltbeziehung und Transzendenz 145

VERSUCH EINER SYNTHESE 150
LITERATURHINWEISE 154
LITERATURLISTE 173

VORBEMERKUNGEN

Die Psychologie befasst sich mit der Deutung der Lebenszusammenhänge des Menschen, ohne sich auf die konkret psychischen Erscheinungen seiner Existenz begrenzen zu können. Diese Betrachtungsweise ergibt sich folgerichtig aus der vielfältigen Bezogenheit des Psychischen. Der Mensch empfindet, denkt und handelt als ein unteilbares Individuum im zwischenmenschlichen und weltlichen Kontext. In diesen Bezügen zeigt der Mensch auch seine Lebensfähigkeit und die Möglichkeiten seiner Lebensgestaltung.

Als Lebewesen ist der Mensch, wie Pflanze und Tier, der Natur zuzurechnen. Er ist ein Stück formierter Natur. Als Wesen der Natur ist er deren Gesetzen unterworfen. Naturgesetze bestimmen seine organischen Funktionen, die Welt um ihn und die Wechselwirkung zwischen beiden. Dennoch ist der Mensch kein ausschliesslich kausal determinierter, organischer Mechanismus. Im Menschen verwirklicht die Natur Leben und Geist, die neben blosser Körperlichkeit auch zu

ihren Möglichkeiten gehören. Der Mensch empfindet Liebe, Angst oder Schmerz, er hat ein Bewusstsein seiner Situation, und er handelt intentional, indem er planend und vorausempfindend die Zunkunft entwirft. Dabei sind psychische Vorgänge auf den Organismus bezogen, ebenso wie körperliche Reaktionen aus psychischen Prozessen resultieren.

Psychische Strukturen erwachsen allerdings nicht alleine aus der physischen Beschaffenheit des Gehirns, sondern auch aus der Auseinandersetzung mit der Lebenswelt, die für den Menschen in hohem Masse sozial ist. Zur menschlichen Natur gehört also gemeinschaftliche Lebensweise, mitmenschliches Empfinden, Denken und Handeln. Körperbeherrschung, Gefühlsreichtum und intellektuelles Vermögen bilden sich erst im sozialen Verband zu Merkmalen des Humanen aus.

Einem solchen Wesen ist es nicht nur möglich, Gefühle zu haben, Wissen zu gewinnen, sich Hilfsmittel zu schaffen und ästhetische Darstellungen hervorzubringen, sondern all dieses auch zu übernehmen und schliesslich zu tradieren. Somit eröffnet sich dem Menschen eine geschichtlich - kulturelle Dimension. Sprache, Arbeit, Wissenschaft und Technologie oder Politik, Kunst und Religion sind unverwechselbare Kennzeichen eines geschichtlich bestimmten Menschen.

In der Gesamtheit dieser Bestimmungen hat sich der Mensch in seinem Leben zu bewähren. Erst unter Berücksichtigung der Totalität dieser verschiedenen Ebenen menschlicher Existenz können die Lebensmöglichkeiten des Menschen abgesteckt werden. Dabei stösst der Mensch wie jedes andere Lebewesen auf Grenzen der Daseinsbewältigung. In dieser Arbeit ist nach diesem besonderen Aspekt des menschlichen Daseins gefragt - nach der speziellen Situation des Menschen als Mängelwesen und den ihm eingenen Kompensationsmöglichkeiten.

Der Mensch ist das differenzierteste und komplexeste aller Lebewesen. Er verfügt über einen reich gegliederten Körperbau, aber den Gebrauch dieses Körpers muss er erlernen.

Sein nervöses Zentralorgan wird von keinem anderen Lebewesen übertroffen, aber Gefühl und Verstand als konstitutive Grössen des Handelns kann er erst in Auseinandersetzung mit seiner Lebenswelt ausbilden. Er ist in hohem Masse gesellig und sozial, aber eine Ethik des Verhaltens ist ihm nicht als verbindliche Leitlinie von der Natur mitgegeben.

Alle diese Problembereiche des Lebens befinden sich im Spannungsfeld von Körper und Geist. Ohne die Einheit des Individuums zu sprengen, soll im Folgenden das Thema unter diesem Gesichtspunkt abgehandelt werden.

Mögen sich aber auch die Autoren, die in den folgenden Ausführungen zum Thema befragt werden sollen, in ihrem Menschen- und Weltbild deutlich unterscheiden, was auch in Sachfragen zu Divergenzen führen muss, so bringt doch die unterschiedliche Einkreisung des Problems anschaulich die Vielschichtigkeit des Menschen und seiner Lebenswelt zum Ausdruck.

Johann Gottfried Herder hatte als erster den Menschen, ein 'Mittelgeschöpf' unter den Tieren, als Mängelwesen definiert, das aufgrund seiner körperlichen Schwächen nur als 'Invalider seiner höheren Kräfte' eine hervorragende Stellung in der Welt einnimmt.

Charles Darwin untersucht die Entwicklungsgeschichte des Menschen und bestimmt eine Natur aus den Gesetzen der natürlichen Zuchtwahl. Für Darwin ist der Mensch ganz Tier. Von einem schwachen Wesen abstammend, musste die Natur dem Menschen Intellekt und Gefühl als Mittel zum Ueberleben verleihen.

Adolf Portmanns grosses Verdienst ist es, die Ontogenese des Menschen und deren Beziehung zu anderen Entwicklungsweisen untersucht zu haben. Der Mensch zeichnet sich durch eine frühe Geburt, einen hilflosen Geburtszustand und eine lange Kindheit aus, wodurch das frühe und gemächliche Erwerben von aufrechter Haltung, Sprache und Kultur ermöglicht wird.

Max Scheler gilt als einer der Väter der 'Philosophi-

schen Anthropologie'. Der Mensch nimmt hier eine Sonderstellung innerhalb der organischen Natur ein, in dem Sinne, dass er von seiner Umwelt Abstand nehmen kann, dass er 'umweltfrei' und 'weltoffen', in einer 'existenziellen Entbundenheit vom Organischen' zu leben vermag.

Arnold Gehlen betrachtet und beschreibt den Menschen unter funktionalen Gesichtspunkten. Der Mensch ist ein fast wehrloses Mängelwesen, das beinahe ohne Instinkte, der Welt offen, durch Handlung die Wirklichkeit planend verändern kann.

Für Helmuth Plessner ist die Weltoffenheit des Menschen und seine Kultur nicht nur ein Sonderfall der tierischen Umweltbezogenheit. Der Mensch steht nicht nur in unmittelbar - vitalen Bezügen zu seiner Umwelt; er ist 'ein die Tierheit hinter sich lassendes Tier' oder ein die Menschheit suchender Mensch.

Es soll im Folgenden versucht werden, die anthropologischen Konzepte dieser Autoren weitgehend geschlossen darzustellen und aus diesen Gesamtbildern die für das Thema wesentlichen Aspekte herauszukristallisieren.

JOHANN GOTTFRIED HERDER -
DER MENSCH ALS MITTELGLIED ZWEIER WELTEN

Johann Gottfried Herder, der selbst an einem körperlichen Gebrechen litt,[1] hat den Gedanken, dass der Mensch ein Mängelwesen sei, in die Anthropologie eingeführt. Dennoch beschreibt er den Menschen mit erhabenen Worten: "Es ist also anatomisch und physiologisch wahr, dass durch die ganze belebte Schöpfung unserer Erde das Analogon e i n e r O r g a n i s a t i o n herrsche; nur also, dass je entfernter vom Menschen, je mehr das Element des Lebens der Geschöpfe von ihm absteht, die sich immer gleiche Natur auch in ihren Organisationen das Hauptbild verlassen mußte. Je näher ihm, desto mehr zog sie Klassen und Radien zusammen, um in seinem, dem heiligen Mittelpunkt der Erdschöpfung, was sie kann zu vereinen. Freue dich deines Standes, o Mensch, und studiere dich, edles Mittelgeschöpf, in allem was um dich lebet." [2]

Unter Zurückweisung metaphysischer Spekulation ist Herder bereit, den Analogien in der belebten Natur nachzugehen:

dem Göttlichen im Natürlichen, dem Geistigen im Physischen, dem Menschlichen im Tierischen. "Da ist ... eine l e b e n - d i g e , o r g a n i s c h e K r a f t ; ich weiss nicht, woher sie gekommen? noch was sie in ihrem Innern sei? Aber dass sie da sei, dass die lebe, dass sie organische Teile sich aus dem Chaos einer homogenen Materie zueigne, das sehe ich, das ist unleugbar. Sie wird in einer ihr zugehörigen Masse sichtbar und muss, wie und woher es auch sei, den T y p u s i h r e r E r s c h e i n u n g i n i h r s e l b s t haben. Das neue Geschöpf ist nichts als eine wirklich gewordene Idee der schaffenden Natur, die immer nur tätig denket." [3)]

In Herders Deutung des Menschen als Glied in der Kette der Organismen ist auch schon die evolutive Sicht des Lebens angedeutet, wie sie dann von Darwin und seinen Vorläufern präzisiert werden sollte. Dabei sieht er im Menschen, als 'Mittelgeschöpf unter den Tieren', die Idee der belebten Natur ihrer Verwirklichung nahe.

In der anthropozentrischen Philosophie Herders birgt dieses Mittelgeschöpf Widersprüche in sich, die unüberwindlich scheinen. Als Tier partizipiert es an dieser Erde und ist ihren Gesetzen unterworfen, als Mensch hat es Anteil an der Unsterblichkeit, die es mit anderen Regionen verbindet.

So kommt es, dass der Mensch, die Krone der Schöpfung, nicht erhaben ist über die Gefahren des Lebens. " Der gottgleiche Mensch wird hier von Schlangen, dort von Ungeziefer verfolgt; hier vom Tiger, dort vom Haifisch verschlungen. Alles ist im Streit gegeneinander, weil alles selbst bedrängt ist; es muss sich seiner Haut wehren und für sein Leben sorgen." [4)] Solche Schwächen manifestieren sich auch besonders deutlich, wenn man die Lebenssituation des Kindes betrachtet: "Das menschliche Kind kommt schwächer auf die Welt, als keins der Tiere; offenbar weil es zu einer Proportion gebildet ist, die im Mutterleibe nicht ausgebildet werden konnte.(...) Der Mensch allein bleibt lange schwach: denn sein Gliederbau ist,

wenn ich so sagen darf, dem Haupte z u e r s c h a f f e n worden, das übermässig gross im Mutterleibe zuerst ausgebildet ward und also auf die Welt tritt. Die anderen Glieder, die zu ihrem Wachstum irdische Nahrungsmittel, Luft und Bewegung brauchen, kommen ihm lange nicht nach, ob sie gleich durch alle Jahre der Kindheit und Jugend zu ihm und nicht das Haupt verhältnismässig zu ihnen wächset." [5] Mit dieser Charakterisierung der vorgeburtlichen und frühkindlichen Situation nahm Herder vieles von dem vorweg, was Portmann später mit den Begriffen 'physiologische Frühgeburt' und 'extrauterines Frühjahr' umschreibt.

Da das derart schwächliche Kind in der Regel sehr wohl gross und stärker wird, müssen ausgleichende Kräfte am Werke sein. Mit der feinen Uebung der Bewegungen und der potentiellen Fähigkeit zur Vernunft - Leistungen, die nur der Mensch aufbringen kann - sind diese Kräfte auch gegben. "Das schwache Kind ist also, wenn man will, ein Invalide seiner obern Kräfte und die Natur bildet diese unablässig und am frühesten weiter. Ehe das Kind gehen lernt, lernt es sehen, hören, greifen und die feinste Mechanik und Messkunst dieser Sinne üben. Es übt sie so instinktmässig als das Tier; nur auf eine feinere Weise. Nicht durch angeborene Fertigkeiten und Künste: denn alle Kunstfertigkeit der Tiere sind Folgen gröberer Reize; und wären diese von Kindheit an herrschend da: so bliebe der Mensch ein Tier, so würde er, da er schon alles kann, ehe er's lernte, nichts Menschliches lernen. Entweder musste ihm also die Vernunft, als Instinkt angeboren werden, welches sogleich als Widerspruch erhellen wird, oder er musste, wie es jetzt ist, schwach auf die Welt kommen, um V e r n u n f t z u l e r n e n." [6]

Vernunft im Herderschen Sinne kann also nicht isoliert, sondern nur im Zusammenspiel mit den morphologischen Eigenheiten des Menschen betrachtet werden. Die körperliche Schwäche des Kindes ist zugleich Unspezialisiertheit. Die Organisierung der Bewegung bedarf differenzierender Uebung und ist

auf die integrierende Kraft geistiger Fähigkeiten angewiesen. Die offenen Sinne müssen erst geschult werden, um ihre Aufgaben wahrnehmen zu können, und Vernunft entsteht erst duch die Eindrücke, die das Kind über seine feinen Sinne erhält. Diese Eindrücke werden verglichen und zu Empfindungen und Gedanken verknüpft. Die entstehende Vernunft ist demnach kein Vermögen, sondern "...das fortgehende Werk der Bildung des menschlichen Lebens." 7)

Nicht angeboren, sondern erlernt, birgt die Vernunft - als Wagnis der Natur - auch die Möglichkeit in sich, Irrtümer aufzunehmen, unvernünftig zu sein. "Sie ist ihm nicht angeboren, sondern er hat sie erlangt und nachdem die Eindrücke waren, die er erlangte, die Vorbilder, denen er folgte; nachdem ist auch seine Vernunft reich oder arm, krank oder gesund, verwachsen oder wohlerzogen, wie sein Körper." 8)

Als Kompensation für die Reduziertheit des Instinktes erfährt der Mensch den Vorzug der Freiheit. Das bedeutet für ihn auch folgendes: "Nicht mehr unfehlbare Maschine in den Händen der Natur, wird er sich selbst Zweck und Ziel der Bearbeitung." 9) Somit wird der Mensch in die Lage versetzt, aus der einförmigen Sphäre des Tieres herauszutreten: "D e r M e n s c h i s t d e r e r s t e F r e i g e l a s s e n e d e r S c h ö p f u n g." 10)

Durch die Fähigkeit zu freier Reflexion ist der Mensch imstande zu beobachten, zu vergleichen, wesentliche Eigenschaften zu unterscheiden. Merkmale ausmachen, fragt sich Herder, heisst das nicht auch schon Merkworte haben? So kommt Herder, ausgehend von den Mängel in der organischen Ausstattung des Menschen und seiner Freiheit von der überwältigenden Kraft starker Instinkte, über Vernunft und Reflexionsfähigkeit, zu der zwingenden Annahme, dass der Mensch ein sprechendes Wesen sein muss. "Nackt und bloss, schwach und dürftig, schüchtern und unbewaffnet: und was die Summe des Elends ausmacht, aller Leiterinnen des Lebens beraubt. Mit einer so zerstreuten, geschwächten Sinnlichkeit,

mit so geteilten und ermatteten Trieben geboren, offenbar auf tausend Bedürfnisse verwiesen, zu einem grossen Kreise bestimmt - und doch so verwaist und verlassen, dass es selbst nicht mit einer Sprache begabt ist, seine Mängel zu äussern - Nein! ein solcher Widerspruch ist nicht die Haushaltung der Natur. Es müssen statt der Instinkte andre verborgene Kräfte in ihm schlafen! Stumm geboren; aber - "[11)]

Der Mensch ist stumm geboren; die Sprache ist folglich keine Schöpfung Gottes, sondern eine menschliche Schöpfung, ein natürliches Resultat der Prozesse der Empfindung und des Denkens.[12)] Als schwächstes und hilflosestes Wesen zur Welt gekommen, was sollte aus dem Menschenkind werden, könnte es nicht mit der Pflege, dem Beistand, der Liebe seiner Eltern rechnen? In der Beziehung zu Vater und Mutter lernt das Kind sprechen, und über die Sprache nimmt es Gedanken und Gefühle seiner Eltern auf. "Warum hängt dieser Unmündige so schwach und unwissend an den Brüsten seiner Mutter, an den Knien seines Vaters? Damit er lehrbegierig sei und Sprache lerne. Er ist schwach, damit sein Geschlecht stark werde. Nun teilt sich ihm mit der Sprache die ganze Seele, die ganze Denkart seiner Erzeuger mit... . Der Säugling, der die ersten Worte stammlet, stammlet die Gefühle seiner Eltern wieder... . Lebenslang werden diese ersten Eindrücke seiner Kindheit, diese Bilder aus der Seele und dem Herzen seiner Eltern in ihm leben und würken..."[13)]
Die langen Jahre seiner Kindheit begründen die Notwendigkeit menschlicher Gesellschaft, ohne die der Mensch nicht aufwachsen könnte. Auch erwachsen, stärker geworden, bleibt er doch ein eher schwaches Wesen, das natürlicherweise gemeinschaftlich verkehrt. Nach Herders Auffassung ist der Mensch ein Wesen der Herde, der Gemeinschaft. Dabei ist seine Triebstruktur durchaus der geselligen Lebensform angepasst. Trieb, Körperbau, Lebensform und Lebensbewältigung stehen miteinander in Einklang: "Alle Triebe eines lebendigen Wesens lassen sich auf die E r h a l t u n g s e i n e r s e l b s t und auf eine T e i l n a h m e oder M i t -

t e i l u n g an andere zurückführen; das organische Gebäude des Menschen gibt, wenn eine höhere Leitung dazu kommt, diesen Neigungen die erlesenste Ordnung... Indessen ist's wahr, dass der Bau des Menschen vorzüglich auf die Verteidigung, nicht aber auf den Angriff gerichtet ist; in diesem muss ihm die Kunst zu Hilfe kommen, in jener aber ist er von Natur das kräftigste Geschöpf der Erde. Seine Gestalt selbst lehret ihn also F r i e d l i c h k e i t , nicht räuberische Mordverwüstung: der Humanität erstes Merkmal."[14]

Die menschliche Natur, wie sie von Herder beschrieben wird, ist zutiefst sozial und friedfertig. Selbst sogenannte 'wilde Stämme' leben nicht im Kampf 'aller gegen alle', wie er von Hobbes postuliert wirde,[15] sondern 'unwild', ohne Neid, in Frieden.[16] "Nicht Krieg also, sondern Friede ist der Naturzustand des unbedrängten menschlichen Geschlechts: denn Krieg ist ein Stand der Not, nicht des ursprünglichen Genusses."[17] Was den Menschen zum Tier, zur Bestie machen kann, sind eben "...der Krieg und leider auch manche Bedrängnisse der bürgerlichen Gesellschaft."[18] Ueberall dort, wo der Zwang solcher Not aufhört, wo Mord nicht zum Beruf erklärt wird, lebt der Mensch als friedfertiges, sanftmütiges Wesen.[19]

Als schwaches, bedürftiges Wesen ist Herders Mensch erhoben zur Herrschaft über die Erde; er ist gebildet zur Vernunft, zur Friedfertigkeit und zur Humanität. In der Religion erfährt diese Humanität die höchste Ausformung. "Hier knüpfte die Religion alle Mängel und Hoffnungen unseres Geschlechts zum G l a u b e n zusammen und wand der Humanität eine u n s t e r b l i c h e Krone."[20]

Um zu einer Beurteilung von Herders Beitrag zu einem wissenschaftlichen Menschenbild zu kommen, lässt sich festhalten, dass Herder viele Probleme, die die Anthropologie des 19. und 20. Jahrhunderts beschäftigen sollten, vorwegnommen und zukunftsträchtig formuliert hat. Auch inhaltlich erweisen sich viele seiner Ausführungen als richtungsweisend

für die anthropologische Forschung. Herder analysiert die conditio humana ausgehend von den Erkenntnissen der vergleichenden Anatomie, wobei er sich auf die grossen Biologen seiner Zeit - Pallas, Camper, Buffon, Haller, Linné oder Wolf - stützt.[21] Die Aufrichtung des Ganges, das Freiwerden der Hände und die besondere Ausprägung des menschlichen Gehirns gehen einher mit dem Aufkommen, der 'Erfindung' der menschlichen Sprache, Phantasie und Kultur, der Unterordnung der Instinkte unter Lernvermögen und Willensbildung, der Fähigkeit zu gesellschaftlicher Organisation, zu Tradition, Religion, Kunst und Wissenschaft.

Alle diese besonderen, in hohem Masse geistigen Leistungen des Menschen werden von Herder universal umgriffen und unter das Prinzip der Anatomie gebeugt; sie dienen letztlich der Erhaltung des Lebens. "Selbsterhaltung ist das erste, wozu ein Wesen da ist: vom Staubkorn bis zur Sonne strebt jedes Ding, was es ist, zu bleiben; dazu ist den Tieren Instinkt eingeprägt, dazu ist dem Menschen sein Analogon des Instinkts oder der Vernunft gegeben." [22]

CHARLES DARWIN -
DER MENSCH ALS WESEN DER NATUR

I. ZUR WIRKUNGSGESCHICHTE DER ABSTAMMUNGSLEHRE

Darwins Werke, allen voran 'On the origin of Species by means of Natural Selection' und 'The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex' gehören - wie z.B. auch das Kopernikus-Werk 'De revolutionibus orbium coelestium' zu den Ereignissen der Naturforschung, die das Selbstverständnis des Menschen in nachhaltiger und tiefgreifender Weise beeinflusst haben.[1)]

Diese Tatsache muss zunächst erstaunen, da Darwins Theorie als eine biologische Lehre gedacht ist und direkt keine religiösen oder weltanschaulichen Fragen anspricht; aber auch Kopernikus hatte sich im wesentlichen nur mit der Bewegung der Himmelskörper befasst. Die Aufregung und die Turbulenzen, die Darwins Thesen auslösten, müssen aus der geistesgeschichtlichen Situation des neunzehnten

Jahrhunderts heraus erklärt werden.
Darwins Auffassung von der Entwicklung der belebten Natur musste der wörtlich verstandenen Glaubenslehre von der unabhängigen Schöpfung der Arten und vom Menschen als dem Ebenbild Gottes als Häresie erscheinen, so wie die Nachricht von neuen Sternen die mittelalterliche Glaubensauffassung von den Sphären der Welt erschütterte. Sigmund Freud beschreibt unseren Widerstand gegen diese 'kopernikanischen Wenden' sehr eindrücklich als begreifliche Schwierigkeit des Unbewussten: "Zwei grosse Kränkungen ihrer naiven Eigenliebe hat die Menschheit im Laufe der Zeiten von der Wissenschaft erdulden müssen. Die erste, als sie erfuhr, dass unsere Erde nicht der Mittelpunkt des Weltalls ist, sondern ein winziges Teilchen eines in seiner Grösse kaum vorstellbaren Weltsystems. Sie knüpft sich für uns an den Namen Kopernikus, obwohl schon die alexandrinische Wissenschaft ähnliches verkündet hatte. Die zweite dann, als die biologische Forschung das angebliche Schöpfungsvorrecht des Menschen zunichte machte, ihn auf die Abstammung aus dem Tierreich und die Unvertilgbarkeit seiner animalischen Natur verwies. Diese Umwertung hat sich in unseren Tagen unter dem Einfluss von Ch. Darwin, Wallace und ihren Vorgängern nicht ohne das heftigste Sträuben der Zeitgenossen vollzogen. Die dritte und empfindlichste Kränkung aber soll die menschliche Grössensucht durch die heutige psychologische Forschung erfahren, welche dem Ich nachweisen will, dass es nicht einmal Herr im eigenen Hause, sondern auf kärgliche Nachrichten angewiesen bleibt von dem, was unbewusst in seinem Seelenleben vorgeht. " [2)]
Die Fragen der gekränkten Eigenliebe, die Darwins Thesen hervorgerufen hatten,mussten etwa wie folgt lauten: Was ist der Mensch noch, wenn er zu den Tieren hinabsteigt, bzw. wenn er von diesen herkommt? Kommt das nicht einer Entwürdigung seines geistigen Wesens gleich? Soll der Mensch aus dem Staub entstanden sein, auf dem er steht? Und was ist mit der Existenz Gottes, wenn selbst der Ent-

stehungsakt der Arten, im Sinne der Verwirklichung eines göttlichen Entwurfes, angezweifelt wird?
Darwin selbst hat sich als Agnostiker bezeichnet. Er schreibt: "Das Geheimnis des Anfangs aller Dinge ist für uns unlösbar, und ich für meinen Teil muss mich bescheiden, ein Agnostiker zu bleiben." [3] Darwin geht jedoch so weit, die Annahme zu treffen, Gott habe wahrscheinlich nur einer Urform Leben eingehaucht, die sich dann in einem langen Entwicklungsprozess, naturgesetzlich, in die heute lebenden und die bereits ausgestorbenen Lebensformen spezifiziert habe. [4] Zugrundeliegend ist die Erkenntnis, dass alle Lebensformen nach einem einheitlichen Bauplan geformt sind. "Die Analogie würde mich noch einen Schritt weiter führen, nämlich zu glauben, dass alle Pflanzen und Tiere nur von einer einzigen Urform herrühren; doch könnte die Analogie eine trügerische Führerin sein. Dem ungeachtet haben alle lebendigen Wesen vieles miteinander gemein. In bezug auf die Wirbeltiere haben wir bestimmte Beweise dafür, dass alle von einem einzigen Urzeuger abstammen."[5]
Der Sturm der Begeisterung und des Protestes, den Darwins Werke hervorgerufen haben, fand einen Höhepunkt in einer hitzigen Debatte im Jahre 1860, deren Protagonisten Bischof Wilberfoce und Thomas Huxley waren. [5a] Heute haben sich die Wogen weitgehend geglättet; Ernüchterung und Besonnenheit machen sich breit. Als Zeichen der Handreichung können auch die folgenden Sätze aus der Enzyklika 'Humani Generis' des Papstes Pius' XII verstanden werden: "Aus diesem Grund verbietet das Lehramt der Kirche nicht, dass in Uebereinstimmung mit dem augenblicklichen Stand der menschlichen Wissenschaften und der Theologie, die Entwicklungslehre Gegenstand der Untersuchungen und Besprechungen der Fachleute beider Gebiete sei, insofern sie Forschungen anstellt über den Ursprung des menschlichen Körpers aus eine bereits bestehenden, lebenden Materie, während der katholische Glaube uns verpflichtet, daran festzuhalten, dass die Seelen un-

mittelbar von Gott geschaffen sind. Es sollen diese Verhandlungen in der Weise geschehen, dass die Gründe für beide Ansichten, also dieser, die der Entwicklungslehre zustimmt, wie jener, die ihr entgegen steht, mit dem nötigen Ernst abgewogen und beurteilt werden, vorausgesetzt, dass alle bereit sind das Urteil der Kirche anzunehmen, der Christus das Amt anvertraut hat, die Hl. Schrift authentisch zu erklären und die Grundsätze des Glaubens zu schützen."[6] Als Tatsache bleibt bestehen, dass Darwins Deszendenz - oder besser Aszendenztheorie in den Wissenschaften eine Diskussion angeregt hat, die weit über die Biologie hinausreicht. "Aufs Ganze gesehen ist es also nicht übertrieben, davon zu sprechen, dass der Darwinismus alle Geschichts- und Sozialwissenschaften - von der Ethnologie bis zur Kunst- und Musikgeschichte - beeinflusst und verändert hat."[7] Der breite Einfluss der Darwinschen Theorie, der hier von Altner beschrieben wird, hängt sicher damit zusammen, dass Darwin eine neue, geschichtliche Erklärung des Phänomens 'Leben' zu geben vermochte. Er scheint aber auch in Darwins wissenschaftlicher Vorgehensweise begründet zu sein.

II. DIE GRUNDLAGEN DER DARWINSCHEN EVOLUTIONSLEHRE

1. Darwins wissenschaftliche Vorgehensweise

In seinem ganzen Werk wendet Darwin eine rein biologische Forschungsmethode an; er neigt, wie Marcuse meint, nicht zu philosophischen Interpretationen.[8] Darwin selbst gibt an, zunächst ohne jede Theorie Tatsachen gesammelt und aus diesen Tatsachen, ganz nach Baconschen Grundsätzen, Naturgesetze induziert zu haben.[9] Immer wieder ist Darwin bestrebt, einer weltanschaulichen Festlegung seiner Theorie entgegenzuwirken, und die Abstammungslehre mit ihrem zentralen Gesetz, der natürlichen Zuchtwahl, auf das einzugrenzen, was sie ist: eine Interpretation der angesammelten Fakten von Lebensformen, in Bezug auf ihr Zustandekommen; eine kausale Strukturanalyse der Evolution, ein Naturgesetz der Abstammung. Er schreibt: "Es wurde

auch gesagt, ich spräche von der natürlichen Zuchtwahl als von einer tätigen Kraft oder Gottheit; wer aber wird einem Autor Vorhaltungen machen, wenn er von der Anziehungskraft sagt, sie beherrsche die Bewegung der Planeten? Jeder weiss, was mit solchen bildlichen Ausdrücken gemeint ist, die schon der Kürze wegen nötig sind. Es ist ja auch schwer, das Wort 'Natur' genau zu bestimmen. Ich verstehe darunter die vereinigte Wirkung und Leistung vieler Naturgesetze und unter Gesetzen die nachgewiesene Aufeinanderfolge der Ereignisse."[10)]

Während einer fast fünfjahrigen Forschungsreis an Bord der 'Beagle' machte Darwin naturwissenschaftliche Beobachtungen und sammelte Material.[11)] Die Auswertung dieses Materials und seiner Eindrücke musste für Darwin Ergebnisse erbracht haben,die sich für ihn nur unter der Annahme eines genealogischen Zusammenhangs der Lebewesen, einer allmählichen Modifikation des Species erklären liessen.[12)] Besonders beeindruckend musste die starke Variation des Galapagos-Finken sein.[13)] Darwin schreibt in der Einleitung zu'Die Entstehung der Arten', dem Werk in dem er erstmals seine Theorie geschlossen darlegt: "Mag aber auch vieles dunkel sein und und noch lange unaufgeklärt bleiben: auf Grund meiner sorgsamen Studien und des unbefangensten Urteils, dessen ich fähig bin, halte ich trotzdem die Meinung für irrig, der bis vor kurzem die meisten Naturforscher zuneigten (wie auch ich selber in früheren Jahren), dass nämlich jede Art selbständig erschaffen sein soll. Ich bin fest überzeugt, dass die Arten nicht unveränderlich, sondern dass die zu einer Gattung gehörenden die Nachkommen anderer, meist schon erloschener Arten, und dass die anerkannten Varietäten einer bestimmten Art Nachkommen dieser sind. Und ebenso fest bin ich überzeugt, dass die natürliche Zuchtwahl das wichtigste, wenn auch nicht einzige Mittel der Abänderung war."[14)]

In dieser Auffassung der Wandlungen des Lebens lag schon als zwingende Konsequenz, dass auch der Mensch einmal im Sinne dieser Theorie behandelt werden musste. Bereits in 'Die Entstehung der Arten' hatte Darwin jedoch mehr als

eine Andeutung gemacht. Die Aussage über den Menschen beschränkt sich jedoch auf einen Satz: "Licht wird auch fallen auf den Menschen und seine Geschichte."[15] Diese kurz gehaltene Aussage lässt vermuten, dass sich Darwin der Tragweite des Problems bewusst war. Hatte er noch 1844 in der ersten schriftlichen Niederlegung der Selektionstheorie die auf den Menschen bezogenen Stellen gestrichen,[16] so formuliert er seine These in 'Die Abstammung des Menschen' im Jahre 1871 unmissverständlich: "Die wichtigste Schlussfolgerung, zu der wir hier gekommen sind, und die jetzt von vielen kompetenten und urteilsfähigen Naturforschern angenommen wird, ist der Satz, dass der Mensch von einer weniger hoch organisierten Form abstammt. Die Gründe, auf denen diese Schlussfolgerung ruht, werden niemals erschüttert werden."[17]

Nun war Darwin nicht der einzige und nicht der erste, der eine Deszendenz der Lebewesen vertrat, und dasselbe gilt auch für die Ansicht, der Mensch stamme von tieferstehenden Lebewesen ab. Wie er selbst betont, haben vor ihm ersteres Buffon, Lamarck oder Saint Hiltaire,[18] letzteres bereits Wallace, Huxley, Vogt, Büchner oder Haeckel vertreten.[19] Was jedoch Darwin zum Vater einer Anschauung, der Abstammungslehre gemacht hat, war sein Denkmodell zur Erklärung der Evolution. So schreibt Altner: " Darwin hat mit seiner Selektionstheorie eine immanente kausal-analytische Erklärung für das Zustandekommen der Evolution unter Einschluss der Entstehung des Menschen angeboten."[20]

Da Darwins Theorie der Lebensentwicklung ein Licht auf das Wesen der belebten Natur zu werfen verspricht, soll deren zentrales Gesetz, die'natürliche Zuchtwahl', im folgenden kurz dargelegt werden.

2. Die Zuchtwahl der Natur

Das Wissen um die gegenseitige Verwandtschaft der organischen Wesen, die Aehnlichkeit der embryonalen Wachstums-

vorgänge, die geographische Verbreitung der Arten, ihre geologische Aufeinanderfolge und ähnliches hatte Darwin zu der Annahme geführt, eine Entwicklung, eine Evolution der Lebewesen habe stattgefunden.
Darwin fragt sich also, welchen Naturgesetzen das Leben gehorchen müsse, welches die Ursachen der Umwandlung der Arten seien.
Anregung zur Lösung dieses Problems erhält Darwin durch den Nationalökonomen Robert Malthus, der die Behauptung aufstellte, "...dass die Vermehrungskraft der Bevölkerung unbegrenzt grösser ist als die Kraft der Erde, Unterhaltsmittel für den Menschen hervorzubringen.(...) Dies bedeutet ein ständig wirkendes Hemmnis für die Bevölkerungszunahme aufgrund von Unterhaltsschwierigkeiten, die unweigerlich irgendwo auftreten und notwendigerweise von einem beachtlichen Teil der Menschheit empfindlich verspürt werden." 21)
Es gibt in der belebten Natur keine Ausnahme von dieser Regel, es sei denn der Mensch selbst,der sich,wie Malthus meint, die Frage stellen könnte, "...ob er nicht Wesen in die Welt setzt, für deren Lebensunterhalt er keine Vorsorge treffen kann." 22)
Für alle pflanzlichen und tierischen Organismen übernimmt Darwin die Malthussche Regel, dass nicht alle Individuen einer Art überleben können: "Jährlich werden mehr erzeugt als überleben können, und das kleinste Korn in der Waagschale muss den Ausschlag geben, wer sterben, wer überleben soll."23)
Dennoch stehen die Lebewesen in einer recht differenzierten Angepasstheit an ihre Umgebung. Diese Tatsache lehrte Darwin William Paley mit dem Hinweis, eine solche Zweckmässigkeit zeige die Weisheit des Schöpfers. " Can ist be doubted, whether the w i n g s o f b i r d s bear a relation to air, and the f i n s o f f i s h to water? They are instruments of motion, severally suited to the properties of the medium in which the motion is to be performed: which properties are different. Was not this difference

contemplated, when the instruments were differently constituted? "[24]

Dieser Gedanke von der Angepasstheit der Lebewesen an die Umwelt steht im Zentrum von Darwins Interesse. Die naturgesetzliche Erklärung dieses Phänomens wird zum Angelpunkt seiner Theorie. Es ist offensichtlich, schreibt er, ".... dass weder die Wirkung der umgebenden Bedingungen, noch der Wille der Organismen...die zahllosen Fälle erklären konnte, in denen Organsismen aller Art ihrer Lebensweise wunderbar angepasst sind - so zum Beispiel ein Specht oder ein Laubfrosch zum Erklettern der Bäume oder ein Same zur Verbreitung durch Haken oder Samenkronen. Mir waren derartige Anpassungen immer sehr aufgefallen, und solange diese nicht erklärt werden konnten, schien es mir beinahe nutzlos zu sein, den Versuch zu unternehmen, durch indirekte Beweise zu belegen, dass Arten modifiziert worden sind."[25]

Diese Anpassung an die Umwelt ist jedoch nicht bei allen Individuen einer Art im selben Masse vorhanden. Selbst Nachkommen derselben Eltern weisen immer individuelle Unterschiede auf. "Niemand glaubt, dass alle Individuen einer Art genau nach demselben Modell gebildet sind. Solche individuellen Unterschiede sind aber für uns von grösster Wichtigkeit, denn sie sind häufig vererbt wie jedem bekannt sein wird." [26] Grosse Beachtung finden diese individuellen Unterschiede beim Züchter. Immer wieder greift er Tiere und Pflanzen mit günstigen Eigenschaften heraus um sie zu kreuzen, was eine bleibende Abänderung und Veredelung der Varietät zur Folge hat.[27]

Darwin, auf diese Zusammenhänge aufmerksam geworden, überträgt die Gesetze der Zuchtwahl auf die gesamte belebte Natur. Wie der Züchter einzelne Individuen, so unterwirft die Natur alles Leben ihren Bedingungen. Dadurch muss sie wie der Züchter eine Auswahl aus der Vielzahl der Individuen vornehmen, sie entscheidet über Sein und Nichtsein.

Darwin formuliert seine neue Erkenntnis so: "Da viel mehr Einzelwesen jeder Art geboren werden, als leben können,

und da infolgedessen der Kampf ums Dasein dauernd besteht, so muss jedes Wesen, das irgendwie vorteilhaft von den anderen abweicht, unter denselben komplizierten und oft wechselnden Lebensbedingungen bessere Aussicht für das Fortbestehen haben und also von der N a t u r z u r Z u c h t a u s g e w ä h l t werden. Nach dem Prinzip der Vererbung hat dann jede durch Zuchtwahl entstandene Varietät die Neigung, ihre veränderte Form fortzupflanzen."[28)]

Es ist also die Natur selbst, die die Lebewesen formt und verändert, und Natur ist für Darwin nichts anderes als die Wirkung und Leistung der Naturgesetze, die nachgewiesene Aufeinanderfolge und die Zusammenhänge der Ereignisse. Als diese Gesamtheit der Wirkungen und Leistungen der belebten und unbelebten Materie wirkt die Natur unablässig auf jedes lebende Individuum ein, sie kann ihm Raum schaffen um sein Leben zu leben, und sie steckt in jedem Fall die Grenzen seiner Existenz ab.
Tiere können ihr Ueberleben in der Natur durch ihre Fähigkeit sichern, für ihren Bedarf genügend Nahrung, Wasser und Unterschlupf zu finden. Sie müssen in der Lage sein, Klimaschwankungen zu trotzen, Raubtieren zu entgehen, Krankheitserregern zu widerstehen und andere Gefahren zu meiden.[29)] Dabei variieren die Umweltverhältnisse ständig, was eine optimale Anpassung der Organismen an eine bestimmte Umwelt ausschliesst.
Es kann nun nicht bezweifelt werden, dass ein Individuum, das in seiner Struktur, seinen Gewohnheiten oder Instinkten den Verhältnissen besser angepasst ist als ein anderes - und mag die Verbesserung noch so gering sein -, mehr Kraft und Gesundheit aufweist, eine höhere Lebenserwartung hat und grössere Aussichten besitzt, Nachkommen zu hinterlassen.
" In dem allgemeinen Kampfe würde es eine bessere C h a n c e haben zu überleben; und diejenigen seiner Abkömmlinge, welche die Abweichung vom Typus, und sei sie eine noch so leichte, ererbten, würden ebenfalls eine bessere C h a n c e haben. Jährlich werden mehr erzeugt

als überleben können, und das kleinste Korn in der Waagschale muss am Ende den Ausschlag geben, wer sterben, wer überleben soll." [30] Langsam kommt es zu einer Umbildung und Anpassung der Lebewesen, indem aus der Variationsbreite der Organismen immer diejenigen ausgelesen und bevorzugt werden, die den Anforderungen der jeweiligen Umwelt am ehesten entsprechen.[31]

Alle Lebewesen stehen also in einem 'struggle for life', um Darwins Worte zu gebrauchen; sie kämpfen um ihr Dasein, oder, wie Altner Darwins Worte lieber übersetzt sehen möchte, alles Leben ringt um seine Existenz.[32] Darwin selbst betont, dass er den Begriff 'Kampf ums Dasein' in einem weiteren, metaphorischen Sinne gebraucht. Er führt aus: "Es sei vorausgeschickt, dass ich die Bezeichnung 'Kampf ums Dasein' in einem weiten metaphorischen Sinne gebrauche, der die Abhängigkeit der Wesen voneinander, und was noch wichtiger ist: nicht nur das Leben des Individuums, sondern auch seine Fähigkeit, Nachkommen zu hinterlassen, mit einschliesst. Mit Recht kann man sagen, dass zwei hundeartige Raubtiere in Zeiten des Mangels um Nahrung und Dasein miteinander kämpfen; aber man kann auch sagen, eine Pflanze kämpfe am Rande der Wüste mit der Dürre ums Dasein, obwohl man das ebensogut so ausdrücken könnte: sie hängt von der Feuchtigkeit ab.Von einer Pflanze, die jährlich Tausende von Samenkörnern erzeugt, von denen aber im Durchschnitt nur eines zur Entwicklung kommt, lässt sich mit noch viel grösserem Recht sagen, sie kämpfe ums Dasein mit jenen Pflanzen ihrer oder anderer Art, die bereits den Boden bedecken. Die Mistel ist vom Apfelbaum und einigen anderen Baumarten abhängig, aber es kann von ihr nur in gewissem Sinne gesagt werden, sie kämpfe mit diesen Bäumen, denn wenn zu viele dieser Schmarotzer auf demselben Baume wachsen, so verdorrt er und geht ein.(...)In diesen verschiedenen Bedeutungen, die ineinander übergehen, gebrauche ich der Bequemlichkeit halber die allgemeine Bezeichnung 'Kampf ums Dasein'." [33]

'Struggle for life' oder 'Kampf ums Dasein' im Sinne Darwins meint also eine Tendenz oder eine Kraft, die in jedem Individuum als Drang, das eigene Leben zu erhalten, zum Ausdruck kommen muss. Dieser 'Kampf ums Dasein' wirkt in jedem lebenden Wesen; er ist tief in die gesamte belebte Natur eingebettet. Mit Recht könnte man also auch von einem Selbsterhaltungs- oder Lebenstrieb sprechen, der jedem Organismus zueigen ist.
Darwin sieht alles Leben eingespannt in den Konflikt zwischen Bestehen und nicht Bestehen, zwischen Leben und Tod. Im Ringen um die eigene Existenz gehen diejenigen als Sieger hervor, die den Gegebenheiten der Natur oftmals nur geringfügig besser angepasst sind als jene, die untergehen und der Nachwelt höchstens noch als Fossilien erhalten bleiben. Mögen auch immer Zufälle eine Rolle spielen - über lange Zeiträume hinweg muss sich naturgesetzlich das überlegene Merkmal als durchsetzungsfähiger erweisen.

Nachdem das Leben einmal auf diesem Planeten Fuss gefasst hatte, war es in einem fortwährenden Wandlungsprozess beriffen. Die Summierung der vorteilhaften Eigenschaften musste schliesslich, so Darwins Anschauung, immer komplexere und differenziertere Arten hervorgebracht haben. "Aus dem Kampf der Natur, aus Hunger und Tod geht also unmittelbar das Höchste hervor, das wir uns vorstellen können: die Erzeugung immer höherer und vollkommenerer Wesen. Es ist wahrlich etwas Erhabenes um die Auffassung, dass der Schöpfer den Keim alles Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder gar nur einer einzigen Form eingehaucht hat und dass, während sich unsere Erde nach den Gesetzen der Schwerkraft im Kreise bewegt, aus einem so schlichten Anfang eine unendliche Zahl der schönsten und wunderbarsten Formen entstand und noch weiter entsteht."[34)]
Was in diesen Worten nur anklingt, formuliert Darwin zwölf Jahre später in seinem Buch 'Die Abstammung des Menschen' explizit: er bezieht den Menschen in seine Lehre von der Abstammung des organischen Lebens ein.

III. DARWINS ANTHROPOLOGIE

"Es ist oft mit grösster Entschiedenheit behauptet worden, der Ursprung des Menschen werde immer in Dunkel gehüllt bleiben. Allein, Entschiedenheit wurzelt häufiger in Unwissenheit als im Wissen. Es sind immer nur diejenigen, die wenig wissen, und nicht diejenigen, die viel wissen, welche positiv behaupten, dass dieses oder jenes Problem von der Wissenschaft niemals gelöst werden könne."[35)]
Es ist demnach Darwins feste Ueberzeugung, dass es möglich sein könnte, Licht in dieses Dunkel des menschlichen Ursprungs zu bringen, wenn sich nur die Wissenschaft dieser Frage annehme.
Hier drängen sich Darwin verschiedene Fragen aus, die positiv beantwortet werden wollen, wenn die Abstammungslehre auch für den Menschen ihre Gültigkeit erweisen soll. Er fragt sich, ob der Mensch wie das Tier Rassen bilde und ob er in seinen körperlichen und geistigen Fähigkeiten variiere, denn die Existenz von interindividuellen Eigenschaften ist eine der Grundvoraussetzungen der Evolution. Darwin schreibt hierzu: "Es steht fest, dass der Mensch gegenwärtig einer bedeutenden Variabilität unterliegt. Nicht zwei Individuen derselben Rasse sind völlig gleich. Wir mögen Millionen von Gesichtern vergleichen, und jedes wird verschieden sein. Ebensogross ist die Verschiedenheit in den Proportionen und Dimensionen der verschiedenen Körperteile."[36)]
Im weiteren fragt sich Darwin, "...ob sich der Mensch in einem so raschen Verhältnis vermehrt, dass gelegentlich ein harter Kampf um die Existenz daraus entspringt, infolge dessen nützliche Abänderungen, körperliche oder geistige, erhalten bleiben, schädliche dagegen augemerzt werden."[37)]
Tatsächlich ist dieses Verhältnis beim Menschen dem der übrigen Natur ähnlich. Darwin errechnet, dass sich nur 30 Millionen Menschen so rasch vermehren könnten, dass nach 657 Jahren mehr als 4 Menschen auf jeden Quadratmeter dieser Erde, zu Wasser und zu Lande, zu stehen

kämen.[38] Darwin kommt also zu der Auffassung, dass die natürliche Zuchtwahl für den Menschen die gleiche Gültigkeit hat wie für jedes lebende Wesen. " Wir werden sehen, dass alle diese Fragen für den Menschen offenbar ebenso bejaht werden müssen wie für die anderen Tiere... "[39] Interessant in diesem Zusammenhang ist auch, dass Darwin bereits in der Einleitung zu 'Die Abstammung des Menschen' ohne Einschränkung oder Erweiterung vom Menschen als Tier spricht.

Darwin wirft so das Problemverhältnis Mensch - Tier auf, das er im Sinne der Abstammungslehre beantwortet. Um vorzugreifen: Der Mensch ist aus dem Tierreich hervorgegangen, und er bleibt dem Tierreich verhaftet, er ist ein Tier unter Tieren. Er ist hervorgegangen aus niedereren Formen des Lebens; er ist zwar die Kulmination dessen, was die Natur bisher an lebenden Wesen hervorgebracht hat, aber er bildet kein prinzipielles Novum. Wie überragend auch seine körperlichen, emotionalen, geistigen und moralischen Fähigkeiten sein mögen, sie heben ihn doch nicht qualitativ über andere Tiere hinaus (höchstens in dem Sinne, dass die überwältigende Steigerung der tierischen Fähigkeiten einen qualitativen Sprung darstellt). Alle Fähigkeiten des Menschen sind aus einem Grundstock ähnlicher Fähigkeiten hervorgegangen, die schon die Vorfahren des Menschen, menschen - bzw. affenähnliche Wesen aufgewiesen haben.

1. Darwins Mutmassungen über die Entwicklung des Menschen

Darwin setzt den Ursprung des Menschengeschlechts in einer frühen erdgeschichtlichen Periode, dem Miozän an.[40] Da der Mensch schon früh sein Haarkleid verloren hat, mutmasst Darwin seine Geburtsstätte in einem warmen Land, in Afrika.[41] Diese Vermutungen werden übrigens von der neueren Forschung, so von den Paläoanthropologen Leakey und Lewin weitgehend bestätigt.[42] Das Wesen, aus dem der Mensch hervorgegangen sein soll, beschreibt Darwin wie folgt:

" Die Vorfahren des Menschen müssen einst mit Haaren bekleidet gewesen sein; beide Geschlechter hatten Bärte. Ihre Ohren waren wahrscheinlich zugespitzt und beweglich; und ihr Körper ausgestattet mit einem Schwanz, der die gehörigen Muskeln besass. Ihre Gliedmassen und Körper wiesen viele Muskeln auf, welche jetzt nur gelegentlich wiedererscheinen, aber bei den Quadrumanen normal vorhanden sind." [43] Es ist verständlich, dass Darwin mit dieser Beschreibung Entsetzen hervorrufen musste. So soll die Gemahlin des Bischofs von Worcester gesagt haben: "Du meine Güte! Wir sollen vom Affen abstammen?! Wir wollen hoffen, dass das nicht stimmt - aber wenn es wahr ist, dann wollen wir beten, dass es nicht bekannt wird."[44]

In Afrika, zur Zeit des Miozäns, also vor Millionen von Jahren, soll es nach Darwin zur Entwicklung des aufrechten Ganges, eines der auffallendsten Merkmale des Menschen, gekommen sein. Die Vorfahren des Menschen, eine Primatenart, müssen in Wäldern gelebt haben. Ihr Körperbau und vor allem ihre Gliedmassen waren daher ganz der kletternden Fortbewegungsart angepasst. "Sobald irgend ein Glied in der langen Reihe der Primaten dazu kam, weniger auf Bäumen zu leben, sei es infolge einer Veränderung der Art und Weise, seinen Lebensbedarf zu erlangen, oder sei es infolge einer Veränderung in den Verhältnissen seines Heimatlandes, so wird auch seine gewöhnliche Fortbewegungsart modifiziert worden sein; es musste entweder durchaus zum Vierfüssler werden, oder zu einem Zweifüssler.(...) der Mensch allein ist ein Zweifüssler geworden...."[45]

Während sich die Füsse des frühen Menschen zu ihrer heutigen relativ platten Form umwandelten, was ihm ein besseres Geh - und Stehvermögen einbrachte, wurden seine Hände von der Lokomotion befreit und konnten sich zu geschickten und feinfühligen Organen entwickeln. Die Vorzüge einer solchen Entwicklungstendenz im Selektionsprozess sind offensichtlich: " Wenn es ein Vorteil für den Menschen war, fest auf seinen

Füssen zu stehen und seine Hände und Arme frei zu haben, woran nach seinem so hervorragenden Kampf ums Dasein kein Zweifel besteht, dann sehe ich keinen Grund, warum es für die Vorfahren des Menschen nicht vorteilhaft gewesen sein soll, mehr und mehr zweifüssig zu werden. Sie wurden dadurch mehr und mehr befähigt, sich mit Steinen und Keulen zu verteidigen, oder ihre Beute anzugreifen, oder auf andere Weise Nahrung zu erlangen. Die am besten gebauten Individuen werden im Laufe der Zeit den meisten Erfolg gehabt haben und in grösserer Zahl am Leben geblieben sein."[46]

Zeitgleich mit diesen tiefgreifenden Veränderungen muss sich nach Darwin eine weitere äusserst wichtige Wandlung vollzogen haben: Das Volumen des menschlichen Gehirns nahm an Grösse ständig zu. Es entwickelte sich schliesslich zu einem Organ, das dasjenige, aus welchem es sich entwickelte, um ein Vielfaches übertreffen solle.[47] Soviel steht für Darwin fest: das menschliche Zentralorgan muss sich aus dem tierischen evolviert haben. "Die wunderbaren verschiedenen Instinkte, geistigen Kräfte und Affekte der Ameisen sind allgemein bekannt, und doch sind ihre Kopfganglien nicht so gross wie das Viertel eines kleinen Stecknadelkopfes. So betrachtet, ist das Gehirn einer Ameise das wunderbarste Substanzatom in der Welt, vielleicht noch wunderbarer als das Gehirn des Menschen." [48]
Die Vergrösserung des Gehirns hat wiederum auf den Körperbau zurückgewirkt und andere morphologische Modifikationen notwendig gemacht: "Die allmähliche Gewichtszunahme des menschlichen Gehirns und Schädels muss auch die Entwicklung der tragenden Wirbelsäule beeinflusst haben, ganz besonders, als er anfing aufrecht zu gehen. Und in dem Masse, wie diese Veränderung der Stellung allmählich zustande kam, wird auch der innere Druck des Gehirns die Form des Schädels beeinflusst haben..."[49]
Schon Darwins vorsichtige Ausdrucksweise zeigt, wie sehr er sich hier auf ein Gebiet einlässt, das wohl noch lange Zeit mit Hypthesen arbeiten muss. Die Erstellung eines Stamm-

baums, was Ernst Haeckel versucht hat,[50] musste zu Zeiten Darwins durch die Schwierigkeit in Frage gestellt bleiben, die grosse Lücke zwischen Mensch und Tier mit Dokumenten, und das können in diesem Falle nur Fossilien sein, zu füllen.[51] Darwin verweist jedoch als Beweis für seine Hypothese auf eine Vielzahl von 'rudimentären Organen', die für die Vorform des Menschen von grösster Bedeutung sein mussten, die sich jedoch im Laufe der Entwicklung zum Menschen, jetzt überflüssig geworden, auf Rudimente zurückentwickelten.[52]

2. Ein wehrloses Wesen im Ueberlebenskampf

Der Gedanke, dass es eine vollkommene Anpassung der Lebewesen an die Natur gar nicht geben kann, ist mit der Darwinschen Sichtweise von der Entwicklung aufs engste verknüpft. Alles Leben ringt um seine Existenz. Das individuelle Leben oder das Fortdauern der Art ist alles andere als gesichert. Dennoch liegt es auch im Wesen der Abstammungslehre, dass sich aus einfachen Lebewesen zunehmend kompliziertere, aber ebenfalls lebenstüchtige Organismen entwickeln.

Der Mensch ist jedoch, wie Darwin zugibt, ein eher hilfloses und wehrloses Wesen. Darwin führt selbst an: " ...den nackten und unbeschützten Zustand des Körpers, das Fehlen grosser Zähne oder Krallen zur Verteidigung, die geringe Körperkraft des Menschen, seine geringe Schnelligkeit im Laufen und seine geringe Fähigkeit, durch den Geruchsinn Nahrung zu finden oder Gefahren zu vermeiden. Diesen Mängeln könnte noch ein weit bedenklicherer angereiht werden; seine Unfähigkeit, rasch Bäume zu erklettern und dadurch seinen Feinden zu entfliehen."[53]

Da Darwins Lehre eine Entwicklungslehre ist, muss man annehmen, dass der Mensch in seiner Frühgeschichte besonders unter diesen Unzulänglichkeiten gelitten haben muss. Dennoch ist es dem Menschen gelungen, auf dieser Erde sess-

haft zu werden. Gerade die kleinen Eskimos behaupten sich recht erfolgreich gegen die Unwirtlichkeit und die Beschwerlichkeit arktischer Gegenden, was zumindest beweist, dass Körperkraft und Kolossalität nicht die entscheidenden Faktoren des Selektionsprozesses sind. " Kein Land auf der Erde hat solchen Ueberfluss an gefährlichen Tieren wie Südafrika, kein Land birgt grössere Gefahren und Beschwerden als die arktischen Gegenden, und doch behauptet sich eine der schwächsten Rassen, nämlich die der Buschmänner, in Südafrika, ebenso wie die der zwergischen Eskimos in den arktischen Gegenden."[54)]

Wie lässt sich dieses Phänomen im Ramen der Abstammungslehre deuten? Wie konnte die natürliche Zuchtwahl ein körperlich so schwaches Wesen,wie es der Mensch ist,hervorbringen und wie konnte sich dieses Wesen im Kampf ums Dasein erhalten? Von unseren Vorfahren schreibt Darwin: "Es ist aber völlig denkbar, dass sie existiert und sogar sich wohl befunden haben können, wenn sie an intellektueller Ausbildung gewannen, während sie allmählich ihre tierischen Fähigkeiten,wie die des Kletterns usw. einbüssten." [55)]

Letztlich hatte der Mensch mehr in die Waagschale der unbestechlichen Zuchtwahl der Natur zu legen als körperliche Fähigkeiten. " Die geringe körperliche Kraft des Menschen, seine geringe Schnelligkeit, der Mangel natürlicher Waffen usw. werden mehr als ausgeglichen: erstens durch seine intellektuellen Kräfte, die ihn, noch im Zustande der Barbarei, in den Stand setzten, Waffen, Werkzeuge usw. zu formen; zweitens durch seine sozialen Eigenschaften, welche ihn dazu führten, seinen Mitmenschen zu helfen und Hilfe von ihnen zu erbitten."[56)]

3. Körperliche Schwäche und soziale Natur

Nach Darwins Tod entbrannte ein heftiger Streit darüber, wer denn nun im Kampf ums Dasein, im Ringen um die Existenz die Oberhand behalten und sich somit am ehesten fortpflanzen könne. ' Alle sind berufen, aber wenige sind ausgewählt'. Herbert Spencer hatte für diese Verfahrensweise der Natur den Ausdruck 'Survival of the Fittest', das Ueberleben des Tüchtigsten, des Passendsten geprägt.[57]

Thomas Huxley beschreibt die natürliche Zuchtwahl als ein Schauspiel, angesichts dessen Grausamkeit man sich die Hände vor die Augen halten müsse: "Vom Gesichtspunkt des Moralisten aus steht die Tierwelt ungefähr auf derselben Stufe wie eine Gladiatorenvorstellung. Die Lebewesen werden leidlich behandelt und zum Kampf mit einander losgelassen, und die stärksten, schnellsten und schlausten bleiben am Leben, um einen anderen Tag zu kämpfen. Der Zuschauer braucht seine Daumen nicht abwärts zu drehen, da es keine Begnadigung gibt."[58]

Er überträgt seine Vorstellung vom Daseinskampf von der Welt der Tiere auf die menschliche Gesellschaft und schreibt weiter: "Und siehe da, trotz unser selbst sind wir in Wirklichkeit in einem mörderischen Daseinskampf mit unseren wohl nicht weniger friedlichen und wohlgesinnten Nachbarn verwickelt. Wir suchen den Frieden und wir erhalten ihn nicht."[59]

Vertreter dieser unter dem Namen 'Sozialdarwinismus' bekannt gewordenen Lehre hatten den Schluss gezogen, der Tüchtigste sei immer auch der Stärkste und Listigste, der sich darauf versteht, den Mitmenschen seinen Willen aufzuzwingen. So schreibt Schallmayer: " Diese Anwendung auf den Menschen lag nahe genug. Aber das Recht des Stärkeren, das sich im Sieg der besseren Anpassungsformen über die unvollkommeneren geltend macht, herrscht nicht nur in der Natur, sondern auch in der menschlichen Sozialgeschichte."[60]

Demgegenüber hatte der russische Geologe und Naturforscher Kropotkin die Bedeutung der gegenseitigen Hilfe als Entwicklungsfaktor für das Leben hervorgehoben.

Demnach sind die geeignetsten, die im Kampf gegen alle widrigen Umstände am besten gerüsteten, diejenigen Tiere, die gesellig leben, womit auch das Wohlergehen der Art mit dem geringsten Kraftaufwand gesichert wird. Auch der Mensch kann aufgrund seiner Wehrlosigkeit keine Ausnahme von dieser Regel bilden. "Geselligkeit und Bedürfnis nach gegenseitiger Hilfe sind so unzertrennbare Bestandteile der Menschennatur, dass wir zu keiner Zeit der Geschichte Menschen entdecken können, die in kleinen isolierten Familien leben und einander um der Existenzmittel willen bekämpfen."[61]

Darwin selbst bringt gerade die körperliche Schwäche des Menschen in einen engen Zusammenhang mit der Entwicklung seiner sozialen und geistigen Fähigkeiten, die diese Schwäche schliesslich kompensieren. Er führt aus: "Wir müssen indes im Auge behalten, dass ein Tier mit bedeutender Grösse, Kraft und Wildheit, welches wie der Gorilla, sich gegen alle Feinde verteidigen kann, wahrscheinlich nicht sozial geworden wäre, und dies würde in äusserst wirksamer Weise die Entwicklung der höheren geistigen Eigenschaften wie Sympathie und Nächstenliebe, gehindert haben. Es dürfte daher ein unendlicher Vorteil für den Menschen gewesen sein, einer verhältnismässig schwachen Form zu entstammen." [62]

Die Entwicklungslinien von kräftigen, wehrhaften Tieren tendieren oftmals in Richtung auf eine grössere Unabhängigkeit von den Artgenossen und eine Stärkung der Selbständigkeit, womit die sozialen Instinkte auf den Gatten und die eigene Brut beschränkt bleiben.[63] Bei eher schwachen Lebewesen ist hingegen, so Darwin, meist nicht der Stärkste der Passende im Ueberlebenskampf, sondern vielmehr der gesellige, also der, welcher sich besonders gut in den sozialen Verband einzugliedern vermag. Dies gilt in hohem Masse für den Menschen, wie Darwin am Beispiel der Prävalenz des geistigen Elements nachweist: "Für gewisse geistige Fähigkeiten liegt der Fall...ganz anders; denn diese Fähigkeiten

sind hauptsächlich oder sogar ausschliesslich zum Nutzen der Gemeinschaft erlangt worden, wobei zugleich auch die Individuen indirekt einen Vorteil erlangt haben."[64]

Somit kann man durchaus sagen, dass Darwin die soziale Natur des Menschen in einem existenziellen Egoismus begründet sieht. Indem der Einzelne zum Wohle der Gesamtheit seiner Artgenossen handelt, handelt er dadurch auch im Sinne seines eigenen Wohles. Er sichert damit auch sein persönliches Leben und verbessert seine persönliche Lebenssituation. Individuum und Gemeinschaft stehen nicht in antagonistischem Verhältnis zueinander, ihre Interessen fallen weitgehend zusammen. "Wenn ein Mensch sein Leben wagt, um das eines Mitmenschen zu retten, so würde es daher korrekter sein, zu sagen, dass er für das allgemeine Beste handle, als zu sagen, er tue es für das allgemeine Glück der Menschheit. Ohne Zweifel sind Glück und Wohl eines Individuums häufig identisch; und ein zufriedener Stamm wird besser gedeihen als ein unzufriedener und unglücklicher." [65]

Diese soziale Ausrichtung muss dem Menschen schon in der Frühzeit seiner Geschichte zueigen gewesen sein, wobei die Sozialität des Verhaltens immer auch eine Entsprechung auf der emotionalen Ebene gefunden haben muss. Sie gründet schliesslich tief in einem Empfinden, das sich in starken Gefühlen der Sympathie, der Liebe, oder als soziales Glücksgefühl äussert. "Wir haben gesehen, dass schon in einer frühen Periode der Geschichte die ausgesprochenen Wünsche der Gesamtheit grossen Einfluss auf das Verhalten des einzelnen ausgeübt haben mag; und da alle nach Glück streben, wird das Prinzip des 'grösstmöglichen Glücks' ein wichtiges Ziel geworden sein. Der soziale Instinkt im Verein mit der Sympathie, die zu unserer Empfänglichkeit für die Billigung oder Missbilligung anderer führte, hat jedoch sicher als der primäre Impuls und Führer gedient. Damit wäre die Meinung zurückgewiesen, dass man den Grund der edelsten Seite unserer Natur in dem niedrigen Prinzip

der Selbstsucht zu suchen habe; es sei denn, dass man die Befriedigung jedes Tieres nach der Befolgung seiner Instinkte und seine Unzufriedenheit, wenn die unmöglich war, selbstsüchtig nennen will." 66)

Gerade letzteres zu tun läge eigentlich nur in der Konsequenz der Evolutionslehre, denn im Kampf ums Dasein ist jedes lebende Wesen primär durch sein eigenes Interesse motiviert. Die Annahme einer immanenten Zwecksetzung des Organismus im Sinne eines Egoismus liegt ihr also nicht fern. Dass das egoistische Interesse nicht mit den Interessen der Gemeinschaft kollidieren muss, hat Darwin in den dargelegten Stellen gerade nachgewiesen.

4. Die Evolution des Gefühls

Wenn der Mensch das Ergebnis einer Entwicklung ist, so muss sich der Mensch als ganzes, und nicht nur in seiner körperlichen Erscheinung aus dieser Entwicklung heraus zu erklären sein. Vollständig der Evolution unterworfen könnten auch seine seelisch - geistigen Fähigkeiten nur evolutionär verstanden werden. Sie müssten als Leistungen angesehen werden, die ihre Basis letztlich in der tierischen Natur haben und aus dieser hervorgegangen sind. Nach Darwin gilt dies für die menschlichen Gemütsregungen. Gefühle stehen im Dienst der Erhaltung des Lebens; Gefühle veranlassen das Individuum zu einem Verhalten, das für den Gesamtorganismus günstig ausfallen sollte. Die elementaren Lebensbedürfnisse spielen nach Darwin eine zentrale Rolle im Gefühlshaushalt der Lebewesen, oder anders ausgedrückt: die Tatsache, dass Tiere Bedürfnisse haben, sie müssen z.B. Nahrung zu sich nehmen, musste gerade Wesen hervorbringen, die, durch ein Gefühl bedrängt, diese Bedürfnisse zu befriedigen suchten. "Man hat oft behauptet, dass die Tiere zuerst gesellig geworden wären, und dass sich infolgedessen unbefriedigt fühlten, wenn sie voneinander getrennt

werden, und befriedigt, wenn sie zusammenleben können. Es ist jedoch wahrscheinlicher, dass diese Gefühle zuerst entwickelt wurden, damit diejenigen Tiere, welche durch ein Leben in Gesellschaft gewinnen konnten, zusammengeführt würden, ebenso wie das Gefühl des Hungers erst erworben worden und das des Vergnügens beim Essen ohne Zweifel zuerst erworben worden sind, um die Tiere zur Aufnahme von Nahrung zu veranlassen."[67] Gleiches gilt für die Anziehungskraft zwischen den Geschlechtern, die eng verwandt ist mit dem menschlichen Gefühl der Liebe. Sie beruht auf dem Sexualtrieb, und dieser steht im Dienste der Fortpflanzung. Die grosse Bedeutung, die der Sexualtrieb im menschlichen Leben spielt, erklärt sich demnach so, dass die Fortpflanzung, zur Erhaltung der Art unentbehrlich, durch einen starken Antrieb immer wieder herbeigeführt werden muss. Freud gibt diese Auffassung so wieder: "Das Geschlecht wäre also nicht sehr alt, und die ausserordentlich heftigen Triebe, welche die geschlechtliche Vereinigung herbeiführen wollen, wiederholen dabei etwas, war sich zufällig einmal ereignet und seitdem als vorteilhaft befestigt hat."[68] Positive Gefühle sind folglich für das Leben von ebensogrosser Bedeutung, wie Schmerz, Angst,oder irgendein anderes negatives Gefühl.

Erklären liesse sich diese Annahme nur so, dass auf irgendeine Art und Weise ein empfindendes Organ entstanden sein musste, das sich im Laufe der Evolution ausgeweitet hat, und in dem festgehalten wurde, was sich für das Dasein als Vorzug erwiesen hatte. Dabei verfolgt die natürliche Zuchtwahl nach Darwin kein sittliches oder irgendwie geartetes höheres Gesetz. Arbeiterbienen z.B. töten die Männchen, nachdem diese ihre Funktion erfüllt haben. "Der Trieb, die nächsten Verwandten zu töten, dient in diesem Fall dem Wohle des Staates."[69]

Diese Vorgänge im Bienenstaat müssen jedoch eher als Ausnahme gesehen werden, denn zumeist herrscht zwischen den Geschlechtern eine recht differenzierte Arbeitsteilung,

sodass beide Geschlechter wichtige arterhaltende Funktionen ausüben.[70]

Wohlwollen in der Aufzucht der eigenen Brut durchzieht die gesamte belebte Natur. Dies gilt auch für Lebewesen, die mit ihren Artgenossen nur wenig gesellschaftlichen Verkehr pflegen. "Nicht gesellige Gattungen, z.B. die Löwen und Tiger, haben daher ohne Zweifel Mitgefühl für die Leiden ihrer Jungen, nicht aber mit denen anderer Tiere."[71]

Bei vielen Tieren, und besonders beim Menschen, geht die soziale Ausrichtung weit über den Paarungsakt und die Aufzucht der Jungen hinaus. Wie kaum ein anderes Lebe - wesen sucht der Mensch die Gemeinschaft gleichartiger. "Jedermann wird zugestehen, dass der Mensch ein soziales Wesen ist. Wir sehen es in seiner Abneigung gegen Einsamkeit, sowie in seinem Wunsch nach Gesellschaft auch über den Rahmen seiner Familie hinaus. Einzelhaft ist eine der härtesten Strafen."[72]

Wie sind nun diese sozialen Gefühle in der menschlichen Natur verankert? Darwin nimmt an, dass der Antrieb zu gegenseitiger Hilfe und das Empfinden von Liebe und Sympathie durch einen instinktiven Rest vorgezeichnet sind. Hinzu kommt, meint Darwin, dass der Mensch in einer langen Kindheit von seinen Pflegepersonen Hilfe und Zuneigung erfährt, wodurch sein Gefühlsleben geprägt wird. "Obgleich der Mensch, wie er sich uns heute darstellt, nur wenige Instinkte besitzt und viele verloren haben mag, die seine Vorfahren besassen, so ist das noch kein Grund anzunehmen, dass er nicht aus einer sehr entlegenen Periode noch einen gewissen Grad von instinktiver Liebe und Sympathie für seine Gefährten bewahrt haben sollte. Wir sind uns tatsächlich alle bewusst, dass wir solche sympathischen Gefühle besitzen. Aber unser Bewusstsein sagt uns nicht, ob sie instinktiv sind, entstanden vor langer Zeit in derselben Weise wie bei den Tieren, oder ob sie von einem jeden unter uns in der Kindheit erworben worden sind. "[73]

Es scheint jedoch so zu sein, dass Instinkte, also erblich

verankerte Verhaltensweisen,eine eher unbedeutende Rolle in der menschlichen Lebensführung spielen. Dies spricht jedoch nach Darwin nicht dagegen, die Sozialität als ein zentrales Wesensmerkmal der menschlichen Natur anzusehen. Auch sozial lebende Tiere sind in ihrem Verhalten nicht alleine instinktiv festgelegt. So muss das Warnen vor Gefahren oder das Aufstellen von Wachen bei Herdentieren als Ausdruck von Fähigkeiten wie Sympathie, Erfahrung, Nachahmungsstreben und langgeübter Gewohnheit angesehen werden.[74)]
Für den Menschen gehört das Bedürfnis, seinem Mitmenschen zu helfen,fest zu seiner Natur. Wie er dies tun soll, das kann er durch seinen Intellekt erfahren:"Obgleich der Mensch, wie eben bemerkt, keine speziellen Instinkte besitzt, die ihm sagen, wie er seinen Mitmenschen helfen soll, so fühlt er doch den Antrieb dazu, und bei seinen vervollkommneten intellektuellen Fähigkeiten wird er natürlich sehr durch Erfahrung und Ueberlegung geleitet."[75)]
Darwin zeigt hier auch die innige Verknüpfung von Gefühl und Verstand auf. Die abstammungsgeschichtliche Sichtweise vom menschlichen Intellekt soll im folgenden aufgezeigt werden.

5. Die Evolution des Intellekts

Vor allen anderen Lebewesen zeichnet sich der Mensch durch seine enormen, fast unbegrenzten intellektuellen Möglichkeiten aus. Auch Darwin würdigt diesen Tatbestand: " Ueber die hohe Bedeutung der intellektuellen Fähigkeiten kann wohl kein Zweifel bestehen, da ihnen der Mensch seine hervorragende Stellung auf der Erde verdankt."[76)]
Man hat hervorgehoben, dass sich der Mensch in geistiger Hinsicht besonders von der Tierwelt abhebe, ja, dass dieser Abstand nicht nur gradueller, sondern prinzipieller Natur sei. Darwin widerspricht dieser Ansicht. "Ohne Zweifel ist der Unterschied in dieser Beziehung sehr gross,(...)Aber es

lässt sich zeigen, dass ein fundamentaler Unterschied dieser Art wirklich nicht besteht. Müssen wir doch zugeben, dass zwischen den Geisteskräften niederer Fische, einer Lamprete z.B. oder eines Lanzettfisches, und denen eines hochentwickelten Affen ein viel weiterer Abstand als zwischen Affen und dem Menschen; und doch ist dieser Abstand durch zahllose Abstufungen ausgefüllt."[77] Auch Tiere sind in der Lage,sich durchaus intelligent zu verhalten, wie Darwin, am Beispiel von Affen, die das Hebelgesetz zur Anwendung bringen, zu beweisen sucht.[78] Diese Aussagen werden 50 Jahre später von Köhler in seiner Untersuchung über die Intelligenzleitung von Menschenaffen bestätigt.[78a]

Darwin zieht solche und ähnliche Tatsachen heran, um die Gültigkeit der Abstammungslehre auch für geistige Akte nachzuweisen. Denkorgane haben, gemäss Darwin, in der Entwicklung der Lebewesen durch dieselben Naturgesetze Veränderungen erfahren, wie dies auch für den körperlichen Aufbau gilt. " Es ist nach allen diesen Erwägungen höchst wahrscheinlich, dass sich die intellektuellen Fähigkeiten in der Menschheit durch natürliche Zuchtwahl stufenweise entwickelt haben. Diese Schlussfolgerung genügt für unseren Zweck. Sicher würde es interessant sein, die Entwicklung jeder einzelnen Fähigkeit von der Stufe an, auf der sie im Tier steht, bis zu der, die sie beim Menschen erreicht, zu verfolgen, aber weder meine Geschicklichkeit noch meine Kenntnisse würden dazu ausreichen."[79]

Im täglichen Kampf ums Leben hatten, abstammungsgeschichtlich gedacht, diejenigen Glieder der frühen Menschen die grösste Chance zu überleben und sich somit fortzupflanzen, die in der Lage waren, intelligente Lösungen der Lebens - probleme zu erbringen. Darwin schreibt dazu: "Wir sehen, dass auf einer sehr niedrigen sozialen Stufe die grösste Zahl von Nachkommen von denjenigen Individuen hervorgebracht werden, die mit dem grössten Scharfsinn begabt sind, die besten Waffen und Fallen erfinden und benutzen und sich am wirksamsten zu verteidigen verstehen."[80]

Diese Aussage wird von Darwin jedoch in gewissem Sinne wieder relativiert. Die Neigung, die Artgenossen in der Anwendung einer neuen Technik zu unterrichten, und die Fähigkeit zur Nachahmung, selbst eine intelligente Leistung, mussten den Auslesevorgang zumindest abgeschwächt haben. "Wenn nun in einem Stamme ein Mensch, der scharfsinniger als die anderen war, eine neue Schlinge oder Waffe oder ein anderes Angriffs- und Verteidigungsmittel erfand, so veranlasste das allereinfachste Interesse die anderen Mitglieder, es ohne viel Ueberlegung nachzuahmen, und alle hatten einen Vorteil davon. Die gewohnheitsmässige Ausübung jeder neuen Fertigkeit musste in irgend einer Weise auch dazu beitragen, den Intellekt zu schärfen." [81]

Wirklich zum Tragen kommt die menschliche Intelligenz aber erst durch den Gebrauch der Sprache. Erst die Sprache befähigt den Menschen "...lange Gedankenreihen durchzudenken."[82] Aber auch in der Sprache steht der Mensch nach Darwins Anschauung wieder in einem Bereich, der schon durch die tierischen Möglichkeiten vorgezeichnet ist. So sieht er das Abgeben von Warnsignalen z.B. bei Hühnern als Vorboten komplexer menschlicher Sprache. "Von den Tieren unterscheidet sich der Mensch bloss durch seine unendlich grössere Fähigkeit, die verschiedenartigsten Laute und Ideen zu assoziieren, und dies hängt offenbar von der hohen Entwicklung seiner geistigen Fähigkeiten ab."[83]

Wenn lautliche Aeusserungen bei anderen Lebewesen in einem sozialen Kontext zu sehen sind, so gilt dieser Satz für den Menschen in hohem Masse. Der Mensch ist vor allem sozial, indem er mit seinen Mitmenschen spricht. Er kann seine Sprache nicht instinktiv ausüben, sondern sprechen muss gelernt werden, und dieser Spracherwerb geschieht in der Nachahmung und Modifikation gehörter und erlebter Laute, Zeichen und Gesten.[84]

Die Sprache wird zum integrierenden Bestandteil der herausragenden geistigen Kapazität des Menschen. Als intelligentes und immer intelligenter werdendes Wesen hat der Mensch seine

unzulängliche körperliche Ausstattung mehr und mehr ausgeglichen,ja,wenn man so sagen will, überkompensiert: er ist zum souveränen Beherrscher dieser Erde geworden."...der Intellekt muss für ihn alles bedeutend gewesen wein,selbst in einer sehr weit zurückliegenden Periode, da er ihn in den Stand gesetzt hat, die Sprache zu erfinden und anzuwenden, Waffen,Werkzeuge,Fallen usw.herzustellen,wodurch er, unterstützt durch seine sozialen Gewohnheiten,schon seit langem das über alle anderen Geschöpfe herrschende Tier geworden ist.[85)]

Vor die Aufgabe gestellt, Darwins Menschenbild mit wenigen Worten darzustellen, könnte man sagen: Darwin sieht den Menschen als eine Schöpfung der Natur, entstanden aus weniger komplexer belebter Materie, Der Mensch hat sich im Strome der Entwicklung alles Lebens aus diesem entwickelt, ohne sich von der übrigen belebten Natur abzulösen. Er ist aus dieser Entwicklung herovrgegangen als ein Wesen, das zwar körperliche Schwächen aufweist, das jedoch durch seine nie dagewesenen Möglichkeiten vernünftig, intelligent, sozial empfindend, in Kooperation mit seinen Mitmenschen, im Kampf ums Dasein bestehen und sich die Erde untertan machen kann. Bei allem, was der Mensch in seiner Geschichte hervorgebracht hat und noch hervorbringt, ist der Mensch für Darwin ein Naturwesen. Darwin selbst schliesst ein Werk 'Die Abstammung des Menschen ' mit den Worten ab: " Es ist begreiflich, dass der Mensch einen gewissen Stolz empfindet darüber, dass er sich, wenn auch nicht durch seine eigenen Anstrengungen, auf den Gipfel der organischen Stufenleiter erhoben hat; und die Tatsache, dass er sich so erhoben hat, anstatt von Anfang an dorthin gestellt zu sein, mag ihm die Hoffnung auf eine noch höhere Stellung in einer fernen Zukunft erwecken. Aber wir haben es hier nicht mit Furcht und Hoffnung zu tun, sondern allein mit der Wahrheit, soweit wir fähig sind, sie zu entdecken; und ich habe meine Beweise ge-

geben, so gut ich eben kann. Und wir müssen, wie mir scheint, ebenfalls zugeben, dass der Mensch mit allen seinen edlen Eigenschaften, mit seiner Sympathie für die Niedrigsten, mit seinem Wohlwollen nicht nur gegenüber anderen Menschen, sondern auch gegenüber dem niedrigsten Lebewesen, mit seinem gottähnlichen Verstand, der ihn die Bewegungen und die Einrichtung des Sonnensystems erkennen liess, dass der Mensch mit all diesen Fähigkeiten und Kräften in seinem Körperbau immer noch die unaustilgbaren Zeugnisse seines niedrigen Ursprungs erkennen lässt." [86]

ADOLF PORTMANN - DIE PHYSIOLOGISCHE FRUEHGEBURT

I PORTMANNS WISSENSCHAFTLICHE GRUNDHALTUNG

Portmann ist wie Darwin Biologe; er untersucht wie jener das Phänomen 'Leben', denn Biologie, wie sie von Portmann definiert wird, ist nichts anderes als 'Lebensforschung'. "Das Leben ist eine rätselvolle Tatsache, an deren Kenntnis eine besondere Wissenschaft arbeitet: die Biologie, die 'Lehre vom Leben'."[1] Auch der Mensch ist, wie Pflanze und Tier, Teil der belebten Natur, er gehört also zum Arbeitsbereich der Biologie. Darüber hinaus geht es Portmann um eine vermehrte Durchdringung von Anthropologie und Psychologie mit den Ergebnissen der biologischen Arbeit, was auch Darwin anstrebte. Dennoch ist Portmann von anderer Provenienz als Darwin. Während Darwin seine Lehre ausdrücklich aus empirisch erforschten Tatsachen induzieren und von Interpretationen freihalten wollte,[2] steht bei Portmann die philosophische Deutung der biologischen Fakten immer wieder im Zentrum der Untersuchung.

1. Was ist 'Leben'?

Die erste Grundsatzfrage, die sich Portmann mit jedem Forscher stellt, ist die, was seinen Forschungsgegenstand eigentlich ausmacht. Als Biologe fragt er sich also, was Leben ist, und was es von unbelebter Materie unterscheidet.
Die basalste Erkenntnis des Biologen ist die, meint Portmann, dass fremde Lebensformen eine unseren Sinnen zugängliche Gestalt von bestimmten Eigenschaften aufweisen. Zu den wesentlichen Eigenschaften, die Leben von unbelebter Materie unterscheiden, gehören die: Lebewesen nehmen von aussen Stoffe auf, bauen diese um und geben andere Stoffe ab. Sie entwickeln sich ausnahmslos aus einen Keim, wandeln gesetzmässig ihre Gestalt, bis sie nach abgeschlossenem Wachstum für eine beschränkte Lebenszeit eine feste, charakteristische Form bewahren. Als weiteres Kennzeichen des Lebens führt Portmann die Eigenbewegung an, wie wir sie vom Tier und weniger auffällig von der Pflanze kennen.[3] Das alles setzt voraus, dass Lebewesen selbständige Wesen sind, die eigentätig, also aus einem inneren Drang heraus, etwas tun. Lebewesen befinden sich in einem Zustand der 'Innerlichkeit', wie Portmann das nennt. "Die Lebewesen sind uns erschienen als Gestalten mit gesetzmässiger Formwandlung, einer Formwandlung, welche durch Wachstum und durch Stoffwechsel geschieht, als Gestalten, die ihre Hinfälligkeit überwinden durch Fortpflanzung und Vererbung, und schliesslich als Gestalten, die alle, wenn auch in sehr verschiedenem Grade, zu relativ selbständigem Tun fähig sind, in dem sich ein ganz besonderer Zustand des Lebens äussert, den wir die Innerlichkeit genannt haben."[4] Bei dem Begriff 'Innerlichkeit' handelt es sich um "...die Tatsache, dass wir Organismen als selbständig in die Umgebung eingreifende Zentren feststellen und dass die Art

dieses Eingreifens, dieses autonomen Verhaltens weitgehend erblich vorbereitet ist...Selbstdarstellung andererseits ist die jeweils einer Tier- oder Pflanzenart gemässe Erscheinung dieser Innerlichkeit."[5)]

Einem Forschungsobjekt kann Wissen nur abgewonnen werden, wenn auch die Forschungsmethode dem Objekt angemessen ist. Eine Biologie,die sich alleine auf Physik und Chemie stützte, erachtet Portmann als unzureichend. Eine solche Biologie könne zwar Wissen über stoffliche Zusammensetzungen und das stoffliche Geschehen in den Lebewesen ermitteln, sie müsse jedoch durch eine Forschungsmethode ergänzt werden, die das zum Ziel habe,was das Leben wesentlich ausmache: die 'Innerlichkeit' der Organismen.[6)] Dennoch schliessen sich beide Forschungsmethoden keineswegs aus, sondern sie ergänzen sich aufs wertvollste. "Die beiden Wege des biologischen Arbeitens sind komplementär, d.h. jeder ist die notwendige Ergänzung des anderen. Erst die auf beiden Wegen gewonnenen Aussagen über eine Lebenserscheinung ergeben den jeweils möglichen Gehalt an wissenschaftlicher Kenntnis." [7)]

Portmann geht davon aus, dass jedes Lebewesen das Geschehen in seiner Umgebung wahrnimmt, sei dies auch nur in einer sehr beschränkten Art und Weise. Indem nun ein Lebewesen Aspekte seiner Umwelt wahrnimmt und verarbeitet, beginnt es sich sinnvoll und angemessen in der Natur zu verhalten. Wie viel von dieser Erfahrung einem einzelnen Lebewesen bewusst wird, lässt sich vorerst nicht ausmachen: "Das entscheidend Neue ist die Anerkennung der Tatsachen, dass Lebewesen in der Welt als Subjekte auftreten, dass sie als relativ autonome Zentren des Handelns in ihre Umgebung eingreifen und in ihr sich einrichten. Das gilt für Pflanzen wie für Tiere, und wir dürfen darum sogleich daran mahnen, diesen Subjektcharakter nicht mit dem Auftreten von Bewusstsein allzu sehr zu identifizieren. Organismen haben 'Weltbeziehung' - über ihr 'Welterleben' ist damit noch nichts ausgesagt." [8)]

Portmann ist jedoch der Auffassung, dass es sich beim Hineinnehmen von Erfahrung um einen psychischen Prozess handelt, und diese Fähigkeit kommt allen Lebewesen zu. Aufgabe der Biologie sei es nun, das Leben als eine Einheit aus psychischen und stofflichen Aspekten zu untersuchen und darzustellen. Es geht ihm also letztlich um die Aufhebung der Trennung von Leib und Seele. Portmann schreibt dazu: "Das Zentrum der Wandlung, der meiner Ueberzeugung nach die grösste Bedeutung für eine umfassende Biologie zukommt, ist der Versuch, einen neuen Ansatz für unsere Auffassung vom Organismus zu finden, einen Ansatz, der die Sonderung von Leib und Seele überwindet. Die Abspaltung des psychischen Aspektes der Wirklichkeit, durch welche vor 300 Jahren etwa - unter dem Einfluss von Descartes - die Erforschung des Stofflichen von der Seite des Erlebens, von der Innerlichkeit getrennt worden ist, muss aufgehoben werden. Eine neue Sicht der lebendigen Wirklichkeit ist im Werden. In ihr künden sich die Möglichkeiten grosser Wandlungen an." [9]

Die Lebensforschung, wie sie von Portmann verstanden wird, beschränkt sich also nicht auf die Beschreibung körperlicher Merkmale, sie hat vielmehr zum Ziel, Körperliches und Psychisches als Einheit des Lebens zu erforschen. Alle Lebewesen werden in ihrem Verhalten durch Wahrnehmung und Erfahrung beeinflusst.[10] Selbst Formen, die kein eigentliches Nervensystem besitzen, wie einzellige Wesen, vermögen sich auf einen Wechsel von Hell und Dunkel einzustellen. Diese Fähigkeit, sich auf eine sich wechselnde Umwelt einstellen zu können, nennt man bei komplexeren Lebewesen Lernvermögen. "Die Erforscher des Subjektiven müssen daher im Organismus besondere Strukturmöglichkeiten annehmen und suchen, deren Gefüge nicht vollständig erschlossen ist, Strukturen, die den Umbau durch Erfahrung ermöglichen. Was uns die neue Verhaltenforschung in zunehmendem Reichtum zeigt , bezeugt uns, dass solche Offenheit ein Attribut aller Lebewesen ist, dass sich aber das

Offenbleiben sehr oft auf enge Stellen der Lebensbewältigung beschränkt, während in anderen Fällen mehr und grössere Möglichkeiten für ein Offensein bestehen. Die höheren Organismen bezeugen uns durch die gesteigerte Fähigkeit des Lernens, dass ihr zentraler Nervenapparat ganz besonders reiche Organisationen dieser Art besitzt."[11)]

Der Beitrag, den die Biologie zu einem wissenschaftlichen Bild vom Menschen leisten kann ist einmal der, nachzuweisen, dass im Menschen dieselben Lebensvorgänge ablaufen, wie wir sie auch bei anderen Lebewesen finden. Portmann führt etwa die Wirkung von Erbfaktoren oder das Sexualphänomen an.[12)] Andererseits zeigt aber dieselbe Biologie auch auf, dass der Mensch ein Wesen ist, das sich vom Tier abhebt. "...die Lebensforschung hebt auf der einen Seite in kaum erst geahntem Umfang die verborgene Uebereinstimmung hervor, die unsere humane Daseinsart mit allem Lebendigen zur Einheit des Vitalen verbindet,- auf der anderen Seite aber weist dieselbe Biologie in unerwarteter Deutlichkeit hin auf die Eigenständigkeit der menschlichen Existenz."[13)] Es entspricht auch Portmanns Anschauungen von 'Leben', dass er die Eigenart des Menschen nicht in einem von Physischem gesonderten psychischen Geschehen begründet sieht. Gerade die Biologie hat eine solche Trennung als unzutreffend nachgewiesen: "Die Erforscher der Verhaltensweisen, die wir 'instinktiv' nennen, zeigt uns, dass erbliche nervöse und hormonale Strukturen das Verhalten genauso regeln können wie sie die Ausbildung der sichtbaren Organe des Leibes regeln. Diese psychischen Strukturen stehen in intensiver Wechselwirkung mit allen Organen einer ganzen Lebensform. Wenn heute so viel von psychosomatischer Medizin die Rede ist, so liegt darin die Anerkennung dieser Wechselwirkung."[14)] Wie Portmann in der Vorrede zu 'Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen'erklärt, ist das angestrebte Ziel seiner anthropologischen Forschungen, über "...die Schranken vorwissenschaftlicher Sonderung in Leib, Seele und Geist hin-

weg...die Einheit der Aufgabe..."[15] sichtbar zu machen. An anderer Stelle führt er aus: "Welche Mächte des Herkommens, der geschichtlichen Vergangenheit auch immer solche Sonderung des Humanen in Wesensbezirke des Leibes, der Seele, des Geistes begünstigen - welche traditionellen Arbeitsweisen und Gebietsgrenzen auch immer auf solchen Trennungen beruhen mögen - der Biologe muss alle diese Sonderungen zurückweisen, wenn er nach jenem umfassenden Bezugssystem sucht, in dem sich die Teilvorgänge unseres Lebens verstehen lassen. Der biologischen Untersuchung, wie sie heute gefordert ist, kann nicht irgendein 'Präparat' vom Menschen zurundeliegen, das durch eine Vorentscheidung über das dem Biologen reservierte Teilstück gewonnen ist; ihr muss zugrunde liegen das Wissen um den vollendeten Menschen."[16]

Wenn es darum geht, die Ganzheit der Eigenart des Humanen nachzuweisen, muss die Erkenntnis vorangestellt werden, dass die natürliche Wesensart des Menschen 'historisch', geschichtlich ist.[17] Geschichtlich ist der Mensch, wie zu zeigen sein wird, in mehrfacher Hinsicht.

2. Die Frage nach dem Ursprung des Lebens

Als Lebensforscher befasst sich Portmann auch mit der Frage nach dem Ursprung des Lebens, also mit Darwins Abstammungstheorie. Denn: "Keine der vielen Ideen, die auf dem Felde der Biologie aufgegangen sind, hat so weit und so vielseitig in das Leben der Gegenwart hineingewirkt wie der Gedanke von der organischen Entwicklung. Keine andere ist darum auch für die Vorstellungen vom Wesen des Menschen bedeutungsvoller geworden."[18] Dies nicht ohne Grund, denn die Evolutionstheorie ist "...ein kühner Wurf der Deutung gewaltiger Tatsachenmassen..."[19] Nur die Evolutionstheorie vermag die Verwandtschaft der Organismen und die Abfolge ihrer Formen als das Ergebnis eines Natur - prozesses zu erklären. "Keine andere Idee ist zur Zeit imstande, die von der Fossilkunde so eindrucksvoll aufge-

zeigten Sukzessionen von Tier- und Pflanzenformen als Zusammenhänge wissenschaftlich fassen zu lassen. Sie wird auch für die Erforschung des menschlichen Lebens in manchen Gebieten wertvolle Hilfe leisten."[20] Portmann anerkennt durchaus, dass es mehr als wahrscheinlich ist, dass eine Evolution des Lebens stattgefunden hat.[21] Die Frage ist für Portmann also nicht mehr, ob sich das Leben entwickelt hat - hat doch in jüngster Zeit die experimentelle Genetik mit dem Nachweis erbfester Varianten, sog. Mutationen die Grundlagen für das Verständnis evolutionärer Abwandlungen erbracht -, die Frage die sich dem Biologen heute stellt, ist allenfalls die, wie sich diese Entwicklung vollzogen haben mag.[22] Die Lösung des Evolutionsproblems ist sowohl im Falle des Menschen als auch dem der anderen Tiertypen nicht von einer einzigen Forschungsrichtung aus zu leisten; sie kann nur das Werk einer Synthese von verschiedenen biologischen Arbeitsrichtungen sein. Im Hinblick auf eine umfassende wissenschaftliche Theorie der Menschwerdung liefern uns die Fortschritte der Mutationsforschung in den genauer beobachteten Mutationen Modelle für ein künftiges Verständnis der genetischen Zusammenhänge zwischen den lebenden Formen. Unsere Vorstellungen werden sich mit der Erfahrung weiter wandeln."[23]

An anderer Stelle betont Portmann, das Ursprungsproblem sei eine, den Rahmen der biologischen Forschung weit überschreitende Frage. Er meint, "...dass man die Ursprungsfrage nicht einfach und allein vom Fossilfunde aus lösen kann - sondern dass dieser erst in bestimmtem Lichte erhellt wird, in einem Licht, das ausgeht vom Menschenbild und dessen Reichweite von der erhellenden Kraft dieser Menschenidee bedingt ist."[24] Die Frage nach dem Ursprung des Lebens und des Menschen im besonderen führt Portmann über die wissenschaftliche Biologie hinaus in den Bereich der Metaphysik. Vor diesem Hintergrund erscheint dann der Mensch, allen Forschungsergebnissen zum Trotz, als ein geheimnisvolles Lebewesen. Er scheibt: "Wo

sich heute noch weithin die oberflächliche Behauptung des Wissens um den Ursprung breit macht, da sollte still und ernst ein neuer Geist die Herrschaft antreten: das Wissen um die Grösse des Geheimnisgrundes. Vor diesem Dunkel wird das Bild des Menschen erscheinen.... Die Einsicht in geordnetes Geschehen, wie sie alle Lebensforschung in überströmender Fülle vermittelt, kann nur zur Ahnung noch grösserer Ordnungen führen und den Sinn wecken für die Grösse des Geheimnisses, für Ahnungen, welche das Dunkel des verborgenen Grundes tiefer und trächtiger machen. Die Gestalten, die um uns leben, sie sind die Zeugen der Gestaltung, welche grösser sind als das auf Erden Sichtbare." [25)]

Nach Darwin gibt es, wie wir gesehen haben, nur einen zentralen Gesichtspunkt, von dem aus alle Lebensformen untersucht werden. Darwin ging davon aus, dass alle Organismen nach dem Selektionsprinzip aus primitiven Lebensformen hervorgegangen sind, dass also die Natur selbst alles Leben einer Prüfung unterwirft, nach der Tauglichkeit beurteilt, und nur die Anpassungsfähigen bestehen lässt. [26)] Auch Portmann anerkennt die Tatsache, dass überall in der Natur Leben untergeht, ausgemerzt wird. Im Gegensatz zu Darwin vertritt er jedoch die These, dass nicht der Untüchtige ums Leben komme, sondern dass die Auswahl, die die Natur vornimmt, recht zufällig sei: "...nicht der feldbraunste Hase entgeht seinem Feind, auch nicht der schnellste seines Reviers, sondern der, den der gute Zufall nicht gerade seinem Erzfeind in den Weg laufen lässt. ...Das Gestalten von Neuem aber in der Natur geschieht unabhängig vom Daseinskampf; es geschieht auf eine rätselhafte Weise....Wie in der Geschichte der Menschen kennen wir auch in der Natur nur das Erhaltene, nur das Erfolgreiche. Wir wissen gar nichts von dem, was aus irgendeinem Grunde verlorengegangen oder untergegangen ist. Vielleicht war unter den vielen zugrundegegangenen Keimen Grösseres an Möglichkeiten als all das, was erhalten geblieben ist.

Höheres ist ja immer und überall nicht nur höher, es ist auch immer und überall das Gefährdetere." [27]
Dennoch, selbst die Strukturen und Funktionen, die der Erhaltung des Lebens eines einfachen Bakteriums dienen, sind hochkompliziert.[28] Komplexeres Leben erfordert: " Anpassung an die Bedingungen der Umgebung, Merkmale, die der Fortpflanzung und Entwicklung dienen, dem Sich-Finden der Geschlechter oder der Brutpflege, Erscheinungen, die durch ihre Färbung warnen sollen oder die ein Tier vor feindlichen Augen verbergen..."[29] Immer wieder betont Portmann demgegenüber, dass die Erhaltung des Individuums und der Art zwar eine wichtige, nicht jedoch die einzige Funktion des Lebens darstellt. Viele Merkmale der Gestalt oder der Erscheinung eines Lebenwesens seien ohne arterhaltende Bedeutung, zweckfrei, indifferente Kennzeichen, unadressierbare Eigenschaften: Merkmale, die nur der Manifestation der Eigenart, der Selbstdarstellung dienen. "Die Entwicklung der neuen Forschungsfront macht gerade dieses Reich der unadressierten Erscheinungen zu einem neuen Problem. Sie sind das Instrument einer besonderen Manifestation des des Lebens, der Selbstdarstellung des Organismus - sie sprechen in der Sprache der Sinne der Besonderheit, das Artgemässe, das Spezifische einer Lebensform aus. Das wichtigste Feld dieser Demonstration des Eigenwertes ist die Welt der Augen, das Lichtreich."[30]
Ganz dieser Auffassung entsprechend, sieht Portmann den Sinn des Lebens nicht alleine in der Erhaltung dieses Lebens, "...vielmehr dient die Erhaltung von Individuum und Art einem grösseren Ziele: dem reichen Dasein von mannigfaltigen Gestalten - alle ausnahmslos mehr als blosse Träger von erhaltenden Funktionen!"[31] Portmann führt in diesem Zusammenhang "...den Reichtum der Fraben und Muster, in der Vielfalt des Gebarens, im Gesang der Vögel..." auf, "...der niemals in seinen reichsten Aeusserungen durch die Forderung der Erhaltung allein zu erklären ist...."[32]
Auch der Mensch ringt täglich und stündlich um seine

Existenz, er strebt aber auch aus einem tief verborgenen Antrieb über die blosse Fristung seines Daseins hinaus, ist fähig zu ästhetischem Erleben, ist ergriffen von Musik, Malerei oder Schauspiel. [33] Schon das Kind spielt, gestaltet und bewegt sich damit nicht im Bereich des Lebensnotwendigen.[34] "Das spielende Kind ist für den sinnenden Menschen immer wieder zum Symbol geworden für eine tiefere schönste Menschlichkeit, für ein Dasein, das nicht das des Pflichtmenschen in seiner aufgezwungenen oder frei erwählten Arbeit ist, sondern ein ganz anderes Tun in einem weiteren Raum höherer Freiheit. Dieser symbolische Sinn, der vielen Denkern ahnend die Kindheit verklärt, weist darauf hin, dass dieses Gleichnis eigentlich das ganze Menschendasein erfassen will, es mahnt an Möglichkeiten der Lebensgestaltung, die wir in einer sehr einseitigen Ansicht über unsere Existenz zu leichthin vergessen oder aus unserer Sicht gar mit Anstregung verdrängen."[35]

II ONTOGENETISCHE ABLAEUFE

Mit dem Durchbruch der Evolutionsforschung hat sich das Problem des Werdens des Lebens zu einem wichtigen Aspekt der biologischen Arbeit herausgebildet. Die Wissenschaft beschäftigte sich nicht mehr nur mit dem Leben, so wie sie es vorfand, sie stellte sich mehr und mehr auch die Frage, wie eine Form des Lebens zu dem geworden ist, was sie ist. Die Entwicklung des Lebens rückte ins Zentrum des wissenschaftlichen Interesses. Darwin untersuchte die Entstehung der Arten, also die Phylogenese. Neben der Entwicklung der Art gibt es aber auch eine Entwicklung des Einzelwesens, die sog. Ontogenese.
Alles höhere individuelle Leben hat seinen Ursprung in einem Keim. Untersucht man diese Keime bei den verschie-

densten Arten, so zeigt sich, dass sie auch bei mikroskopischer Vergrösserung nur wenig sichtbare Strukturen zeigen.[36] Die Keime der verschiedensten Tierarten können einander sehr ähnlich sein. Und doch enthält dieser so einfach erscheinende Lebensstoff alles, was zur Gestaltung eines reich gegliederten Körpers nötig ist, sei dies nun der des Korallenstocks, des Vogels oder des Menschen.[37] Im Keim ist das Bildungsvermögen für das ausgewachsene Leben enthalten. Die optisch zwar ähnlich erscheinenden Keime bringen jedoch nicht nur die verschiedensten erwachsenen Organismen hervor, sondern schon die Entwicklung, die zum ausgewachsenen Leben führt, und die auch genetisch festgelegt ist, weist von Art zu Art markante Unterschiede auf. Portmanns grosses Verdienst ist es, die Ontogenese des Menschen und deren Beziehung zu anderen Entwicklungsweisen untersucht zu haben.

Besonders in seinen frühen Arbeiten hebt Portmann den Zusammenhang zwischen Phylo- und Ontogenese hervor. Die Ontogenese ist ihm hier ein Problem der Evolutionsforschung, d.h. die Art und Weise der biologischen Entwicklung der Individuen einer Art hat sich, wie die typischen Merkmale des Körperbaus, aus der Evolution des Lebens ergeben. Ganz dieser Auffassung entsprechend, versteht er auch die artspezifische Entwicklung der Einzelwesen unter dem Aspekt der Erhaltung der Art. " Ist ein ontogenetisches Merkmal einmal durch die Wirkung von uns völlig unbekannten Faktoren der Evolution entstanden, dann kann es sich als eine 'Präadaptation'...an besonderen Milieuverhältnissen bewähren und so ein arterhaltender Faktor, eine'Anpassung' werden."[38] Darüberhinaus hat es Portmann immer wieder mit ontogenetischen Merkmalen zu tun, die ihm zweckfrei und folglich geheimnisvoll erscheinen: " Das Rätsel des tieferen Zusammenhanges der Organismen mit ihrem Lebensraum und das Problem der Evolution solcher Beziehungen, die uns als zweckmässig erscheinen, bleibt immer noch geheimnisvoll."[39]

1. Nesthocker und Nestflüchter

Portmann untersucht im besonderen die Entwicklungsabläufe bei den höheren Tierarten. Diese gliedern sich in zwei grosse Reihen: zum einen die Reptilien und Vögel, die sich beide nach einem einheitlichen Ontogeneseplan entwickeln, denn beide legen Eier, und andererseits die Reihe der Säuger.

Bei den Reptilien schlüpfen nach einer längeren Eiperiode Jungtiere, die der Gestalt und Lebensart ihrer Eltern gleichen und ohne Beziehung zu diesen aufwachsen. Diese Jungtiere sind zum Zeitpunkt der Geburt so weit gereift, dass sie prinzipiell in der Lage sind, weitgehend eigenständig zu leben. Portmann kennzeichnet den Entwicklungsstand dieser Jungtiere mit dem Begriff 'Nestflüchter'.[41]

Manche niederen Vogelarten sind ebenfalls unter diesen Begriff zu subsumieren. Höhere Vogelarten entwickeln sich anders. "Die Ausbildung ihres zentralen Nervenorgans erfordert eine sehr viel grössere Differenzierungsarbeit als die der niederen Vögel. Sie umfasst daher eine längere Periode der Unselbständigkeit, die durch die Einbeziehung der Altvögel in den Entwicklungsgang kompensiert ist. Der Altvogel wird obligatorische Teilfunktion der ganzen Ontogenese. Der Jungvogel ist ein 'Nesthocker'."[42]

Der Mensch gehört zur Gruppe der Säuger und teilt somit das "...allen Säugern Gemeinsame, die liebevolle Jungenpflege oder das Milchtrinken..."[43] Die Unterschiede der Geburtszustände innerhalb dieser Gruppe sind jedoch gewaltig. Die niedere Stufe, der die Insektenfresser, viele Nager und manche Kleinraubtiere zuzurechnen sind, ist durch einen hilflosen Zustand der Jungen im Geburtsmoment zu charakterisieren. Damit besteht auch eine starke Abhängigkeit der Jungen von ihren Eltern. Auch diese Jungen sind Nesthocker. Diese Benennung ist für alle niederen Säuger zutreffend: "Solche von wenig spezialisiertem Körperbau und geringer Entwicklung des Gehirns sind meist auch ausgezeichnet durch kurze Tragzeiten, durch hohe

Nachkommenzahl in jedem Wurfe und durch den hilflosen Zustand des Jungtieres im Geburtsmomente. Diese Jugendstadien sind meist unbehaart, ihre Sinnesorgane sind noch verschlossen, und die Temperatur ihres Körpers ist noch von äusserer Wärme völlig abhängig..." [44]

Höhere Säuger besitzen ein zunehmend kompliziertes Gehirn. Es als Zentralorgan, das die Funktionen steuert, aufzubauen, ist eine entsprechend grössere Differenzierungsarbeit vonnöten. Man könnte nun annehmen, dies wirke sich in einer Steigerung der Dauer der Abhängigkeit von den Eltern aus. Dies ist jedoch nach Portmann nicht der Fall: "Bei ihnen dauert die Entwicklung im Mutterleibe sehr lange, die Nachkommenschaft bei einem Wurf ist meist auf zwei oder eins reduziert, und die Neugeborenen sind weit entwickelt, den Alten in Gestalt und Gebaren schon recht ähnlich... man hat darum auch den für Jungvögel üblichen Namen 'Nestflüchter' auf die entsprechenden Entwicklungszustände der Säuger ausgedehnt, wo nun allerdings kein Nest vorkommt." [45] So sind z.B. neugeborene Giraffen bereits von der ersten Stunde an in der Lage, der Herde zu folgen.

Verglichen mit niedereren Säugern , wie dem Eichhörnchen, dem sich die Augen erst etwa 30 Tage nach der Geburt öffnen, sind diese Tiere weit weniger hilflos. [46] "Womit nicht gesagt sein soll, dass das Junge die Mutter nicht mehr braucht: das Elephantenbaby bleibt natürlich bei ihr, kann aber gleich der Herde folgen, und das Affenbaby krallt sich an der Mutter fest und lernt an ihr, mit ihr sich im Geäst zu bewegen." [47]

Die Ontogenese der Affen und Menschenaffen lässt sich widerspruchslos in die soeben aufgezeigten Zusammenhänge einreihen. Man kann für die Primaten eine recht lange Tragzeit angeben, und die Jungenzahl aller Primaten ist gering. Zwar sei ihr Verhalten zu Lebensbeginn ganz vom Anklammerungsreflex dominiert, dieser verdecke jedoch nur eine Vielzahl von Bewegungen, die das Affenjungen eigentlich ausführen könnte, meint Portmann. [48] "Die neugeborenen

Primaten sind Nestflüchter. Sie werden alle mit offenen Augen und weit entwickelten Sinnesorganen geboren und sind vom ersten Lebenstage an zu vielerlei Bewegungen fähig." [49] Die Aufdeckung dieser Zusammenhänge weckt unser Interesse für deren Anwendbarkeit auf den höchsten Säuger, den Menschen selbst.

2. Eigentümlichkeiten der menschlichen Ontogenese

Der Mensch ist weder den Nesthockern noch den Nestflüchtern eindeutig zuzuordnen. Der hervorstechende Eindruck, den ein neugeborener Mensch hervorruft, ist jedoch der: der junge Mensch ist ein hilfloses Wesen, das ohne Pflege und Hilfe von aussen nicht lebensfähig wäre. Zunächst einmal seien die biologischen Tatsachen erwähnt: Wie die höheren Säuger kommt der Mensch mit offenen Sinnesorganen und ausgebildeten Bewegungssystemen zur Welt,"... er erreicht eine Stufe der Ausformung, die für alle höheren Säuger kennzeichnend ist." [50] Diese natürliche Verwandtschaft wird durch weitere Tatsachen belegt: "Die von der Morphologie bezeugte Zugehörigkeit des neugeborenen Menschen wie aller Primatenkinder zum Niveau des Nestflüchtertypus wird auch dadurch noch betont, dass unsere eigene Milch in ihrer Zusammensetzung viel mehr jener der Säuger mit Nestflüchterkindern entspricht, als etwa der Hundemilch oder der von Ratten." [51]
Vergleicht man nun die Körperproportionen, die Gewichtsverhältnisse und den Ausbildungsgrad der Gehirne, so zeigen sich deutliche Unterschiede zwischen dem Menschen und seinen nächsten Verwandten. Erstaunlicherweise ist das neugeborene Menschenkind etwa doppelt so schwer wie das Kind eines Menschenaffen. [52] Demgegenüber ist der Zuwachs an Körpergewicht bis zum Erwachsenenalter beim Menschen viel geringer. Bedeutsam wird diese Tatsache je-

doch erst, wenn man sie mit dem Massenzuwachs des Gehirns vergleicht. Gerade das Gehirn steht in engster Beziehung mit dem Komplikationsgrad des Bauplans eines Organismus, und hat somit grossen Einfluss auf die Entwicklung eines Tieres. Denn: "Je mannigfaltiger die Verbindungswege der nervösen Elemente, je höher die Zellenzahl, desto länger wird der Weg sein, der zur Ausbildung des reifen Nervensystems führt, und desto bestimmender die Notwendigkeit, früh schon das Wachstum des Gehirns mit der Ausformung des gesamten Körpers in die richtige Beziehung zu bringen."[53] Das Gehirngewicht der Menschenaffen beträgt bei der Geburt etwa 180 bis 200 Gramm und 400 bis 430 Gramm beim ausgewachsenen Anthropoiden, was ungefähr einer Verdopplung entspricht. Beim Menschen ist das Gehirn schon bei der Geburt mit ca. 370 Gramm wesentlich schwerer, darüberhinaus vergrössert es sich noch um das Vierfache auf ein Gewicht von 1450 Gramm beim Erwachsenen.[54]

Wie sind diese Fakten zu bewerten? "Die bedeutend gesteigerte Körpermasse des neugeborenen Menschen ist eine Angleichung des Gesamtkörpers an das bereits bei der Geburt im Verhältnis der Reifeform über das Anthropoidenmass vermehrte Gehirn. Das auffällig hohe Geburtsgewicht des Menschen steht in Korrelation zum hohen Anfangsgewicht des Gehirns; dieses wiederum steht in klarer Beziehung zur Ausnahmestellung des menschlichen Zentralorgans innerhalb der Primatenverhältnisse."[55] Die evolutionäre Tendenz innerhalb der Primatenreihe würde eine Verringerung des nachgeburtlichen Vermehrungsfaktors des Grosshirns nahelegen.[56] Diesen Weg hat die Natur beim Menschen nicht beschritten. Im Gegenteil, sie hat in der Menschheitsentwicklung einen Weg eingeschlagen, der den Menschen wieder mehr in die Nähe der Nesthocker gerückt. "Der Sonderweg des Menschen ist der einer 'Regression' zu einer neuen Nesthockerform, und die bisherigen Zahlen erlauben tragfähige Aussagen über die Hirnentwicklung der Hominisationsstufen."[57]

Rein anatomisch ist der Geburtsmoment festgelegt durch die Grössenbeziehung zwischen der Weite des Beckenkanals der Mutter und dem Umfang des kindlichen Kopfes.[58] Dennoch ist die 'physiologische Frühgeburt'des Menschen, wie noch zu zeigen sein wird, durch diese 'geburtstechnische Notwendigkeit' noch nicht hinreichend erklärt.[59]

Eine vergleichende Untersuchung der biologischen Seite der postnatalen Entwicklung der höheren Säuger zeigt wiederum deutlich, dass der Mensch eine Sonderstellung einnimmt. Das Gehirn des Menschen erreicht den Ausbildungsgrad , den ein Menschenaffe bereits bei der Geburt aufweist, erst im nachembryonalen Stadium. "Die Tatsache, dass unser Erstjahr eine fötale Entwicklungsgeschwindigkeit des Wachstums zeigt, dass ferner unser Gehirn erst am Ende dieses Jahres den Entwicklungsstand erreicht, welcher bei allen höheren Säugern für den Geburtsmoment charakteristisch ist, diese und andere Tatsachen machen unser Erstjahr zu einer ganz besonderen Epoche, zu einem extrauterinen Sonderjahr, das der wahre Tiermensch im Mutterleib verbringen müsste." [60] Portmann drückt diese Gegebenheiten auch in der Formel aus: "...dass der Mensch annähernd ein Jahr 'zu früh' zur Welt kommt..." [61] Nach dem ersten Lebensjahr verläuft die körperliche Entwicklung des Menschen vergleichsweise langsam: "Vergehen doch fast drei volle Jahre des kindlichen Lebens, bis Becken und Wirbelsäule annähernd die Form der reifen Gestalt erlangen." [62] Gleiches gilt auch für das Wachstum des Gesamtorganismus. "Deshalb nennen wir das Wachstum des Menschen in der Zeit nach dem ersten Lebensjahr bis zu Beginn der Pubertät vorzugsweise beschreibend 'langsam'..." [63] Diese Aussage wird alleine schon dadurch gestützt,dass der Mensch die Geschlechtsreife erst im Alter von 13 bis 15 Jahren erreicht, und damit Werte aufweist, die diejenigen aller höheren Säuger übersteigen. [64] In der Zeit der geschlechtlichen Reifung, wenn alle Säuger ihr Hauptwachstum bereits hinter sich haben,wächst der

Mensch noch einmal besonders intensiv.[65] Erst mit 19 bis 25 Jahren ist der Mensch erwachsen, während Anthropoiden nach dieser Lebensdauer schon kurz vor ihrer Altersgrenze stehen. Schliesslich kann sich der Mensch auf eine Lebensdauer von 60 bis 70 Jahren einstellen.[66] "Von keinem Säugetier sind solche hohe Altersgrenzen glaubhaft bezeugt. So räumt bereits die rein quantitative Taxierung dem Menschen eine Sonderstellung unter den Säugern ein, die gerade im Vergleich mit den nächsten Verwandten unter den Tieren drastisch hervortritt." [67]
Diese Daten der eigentümlichen Entwicklung des Menschen sollen im Folgenden interpretiert werden.

III SINNDEUTUNG DER MENSCHLICHEN INDIVIDUALENTWICKLUNG

Der Mensch kommt als schwaches Wesen zur Welt. Ohne Pflege durch die Eltern wäre der Säugling schlechthin lebensunfähig. "Unser Geburtszustand wird...beherrscht vom Eindruck der Hilflosigkeit und des Abhängigseins von den Eltern..." [68]
Dennoch ist die Hilflosigkeit des jungen Menschen nicht zu vergleichen mit der Unterentwicklung anderer Jungtiere. Wir sind hilflos bei unserer Geburt, "...aber nicht nach der Art von jungen Ratten - es ist eine wache Hilflosigkeit, die mit offenen Sinnen in die Welt blickt, mit weitentwickelten Bewegungsorganen, obschon wir nicht gehen können." [69]
Diese faktische Hilflosigkeit des Säuglings kann nicht isoliert betrachtet werden. Warum bringt die Natur ein Lebewesen hervor, das sich zu Beginn seines Lebens vor allem durch seine Hilflosigkeit und Hilfsbedürftigkeit auszeichnet? Wenn auch der Mensch, wie Portmann das tut, in evolutionär - entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhängen gesehen werden muss, so muss seine vergleichsweise

frühe Geburt und die daraus resultierende Unterentwicklung vor dem Hintergrund der Frage untersucht werden, ob sie für die Erhaltung der Art eine lebenswichtige Funktion erfüllt. Die Frage ist also, ob diese Kindheitssituation im Hinblick auf die typische Lebensweise des Erwachsenen eine Sinndeutung erfahren kann. Eine solche Betrachtungsweise wäre demnach eine zielgerichtete oder finale. "Sind wir uns einmal bewusst geworden, wie sehr die erbliche Anlage unserer ganzen Entwicklungs-Dynamik bis zur Reife mit der Eigenart der menschlichen Lebensform zusammenhängt, dann wird uns einsichtiger, dass jede Periode unserer Entwicklungszeit als ein notwendiger Teil des Eingliederungsprozesses in die artgemässe Lebensform gesehen werden muss. Diese finale Beurteilung der Phasen irgendeiner Organentwicklung...Dieser obligatorische Finalismus aller Physiologie und aller Entwicklungsforschung muss Hand in Hand gehen mit dem Willen, isolierte Teilprozesse in kausaler Forschung zu ergründen, und die Ergebnisse dieser Kausalanalyse in das umfassendere Gesamtbild einzuordnen." [70] Der ontogenetische Wachstums- und Reifeprozess steht also in Korrelation zu unserer Lebensform. "Unser gesamter Werdegang ist human. Jede Einzelheit ist dieser Lebensform zugeordnet. Nur in dieser Zuordnung zu den Besonderheiten dieses Humanen sind die Einzelheiten unserer Ontogenese sinnvoll, nur in diesem System bilden sie Glieder einer Einheit. Die Einheit von Lebensform und Entwicklungsweise muss uns stets gegenwärtig sein..." [71] Die menschliche Ontogenese ist demnach die Entwicklung zu einer Daseinsform die das Tier nicht einnehmen kann. Dieser Zusammenhang muss zunächst einmal paradox erscheinen: Der Mensch beherrscht die Natur wie kein anderes Wesen dieser Natur, aber er kommt hilfloser zu Welt als viele Tiere, und er bleibt hilfsbedürftig während der langen Jahre seiner Kindheit und Jugend. Bei einer näheren Betrachtung löst sich dieser Widerspruch jedoch auf. Dies soll in den folgenden Abschnitten geschehen.

1. Weltbeziehung und Entwicklungsweise

Die menschliche Lebensweise ist z.B. von Gehlen mit dem Begriff 'Weltoffenheit' markant von der für Tiere charakteristischen umweltverhafteten Lebensweise abgehoben worden. Portmann schliesst sich dieser Gliederung grundsätzlich an, möchte sie jedoch in dieser Schärfe nicht nachzeichnen. "Man wird das Offensein für die Eingliederung und Verarbeitung von Erlebnissen auch beim Tier beachten und wird andererseits auch beim Menschen den Anteil von Umweltbildung im Welterleben erkennen!" [72] Die Art und Weise, wie Plessner den Begriff 'Weltoffenheit' verwendet, entspricht der Denkweise Portmanns eher: "Unsere Weltoffenheit zeigt sich gerade darin, dass wir vermögen, unsere Umweltbindungen als solche zu erkennen und Distanz zu ihnen zu gewinnen. In dieser Möglichkeit einer besonderen 'Positionalität', die Plessner bereits 1928 betont hat, liegt das entscheidende Kennzeichen der menschlichen Weltbeziehung." [73]

Die besondere Art des Welterlebens und Handelns des Menschen setzt einen entsprechenden Aufbau der Organe voraus. Besondere Bedeutung fällt wiederum der Ausbildung des Gehirns zu, "...des höchsten Organs der Weltbeziehung und der Koordination der Organe..." [74] Eine vergleichende Untersuchung der Zoologie zeigt eine "...gewaltige Steigerung der Grosshirnrinde des Menschen ...", [75] und diese Rindenmasse ist in Relation zu setzen zu den besonderen Antriebssystemen des Menschen.

Die Besonderheiten dieser Antriebssysteme äussern sich in der spezifisch menschlichen Art und Weise des Tuns objektiv, und werden subjektiv als 'Wille' erlebt, ein Naturphänomen, das, wie Portmann meint, in der belebten Natur vergeblich nach einem Analogon sucht. [76] Dennoch gehen auch beim Menschen in Form hormonaler Funktionen instinktive Komponenten in das Führungssystem des Verhaltens ein. Portmann schreibt: "Wir wollen

indessen die Organisation der Instinkte bei uns nicht verkennen: Die Hormondrüsen legen ein stattliches Gegengewicht in die Waagschale des Instinktes, da ihre Organisation weitgehend mit der bei niederen Säugern übereinstimmt."[77]

Wenn das Verhalten des Menschen auch instinktiv bestimmt, also durch existenzielle Grundvoraussetzungen eingegrenzt ist, so ist doch gerade beim Menschen hervorzuheben, dass er wie kein anderes Lebewesen in der Lage ist, infolge seines hohen Zerebralisationsgrades sein Verhalten vernünftig zu gestalten.[78] Er kann, zumindest potentiell, seinen Verstand gebrauchen.

Es ist leicht einzusehen, dass dieses Wesen Mensch eine besondere Beziehung zu der ihn umgebenden Natur einnehmen kann. Alleine der Mensch kann Randphänomene seiner Umgebung zu Bedeutung erheben und sie zum Gegenstand seines Forschens zu machen. "Uns kann alles in der Umgebung etwas angehen; ganz abgelegene Dinge können zu Bedeutung gelangen, ebenso wie das den gewöhnlichen Sinnen Verborgene. Ist doch die Forschung dauernd auf der Suche nach unbekannten, künftigen Bedeutungsträgern, während auch das aktivste, unermüdlich suchende Tier immer bloss nach den durch seine Organisation ihm vorbestimmten Trägern von Bedeutung schnüffelt, wittert und fahndet." [79]

Schliesslich hat der Mensch die Möglichkeit, ja geradezu das Bedürfnis, sich über sich selbst, sein Erleben, sein Verhalten, seine Beziehung zur Welt und zu den anderen Menschen Gedanken zu machen. Der Mensch vermag "...sich selber als einen repräsentativ ergänzten Gegenstand aufzufassen und diesem Objekt als etwas Fremdem gegenüberzutreten. Wir können von einem gleichsam ausser uns gewählten Standpunkt aus sowohl uns selbst wie andere Objekte und Geschehnisse betrachten."[80] Um diese besondere Daseinsmöglichkeit des Menschen in Worte zu fassen, verwendet Portmann Begriffe, die wir aus der 'Philosophischen Anthropologie' von Gehlen oder Plessner kennen: "So ist

etwa die Gebundenheit des Tieres an seine Daseinsweise als 'konzentrisch' bezeichnet und davon die Möglichkeit unseres Heraustretens als 'exzentrisch' abgehoben worden. Den gleichen Tatbestand spricht man aus, indem man das tierische Verhalten rein 'subjektiv' nennt und das des Menschen durch die zusätzliche Fähigkeit zur 'Objektivität' kennzeichnet. Der Gegensatz lässt sich auch in die Formel prägen, das Tier 'lebe' sein Leben, während der Mensch sein Dasein 'führe'."[81)]

Ausgehend von diesem Wissen um die Weltoffenheit des Menschen, kommt Portmann zu einer Sinndeutung der menschlichen Individualentwicklung.

2. Die menschliche 'Trias'

Jede Art und jede Gattung nimmt innerhalb der belebten Natur eine Sonderstellung ein, denn jede Lebensform zeichnet sich durch Fähigkeiten und Leistungen aus, die die Individuen einer anderen nicht aufweisen oder erwerben können. Der Vogel z.B. hebt sich von allen anderen Lebewesen durch seine typische Fortbewegungsart, das Fliegen, ab. Diese Fähigkeit ist ihm angeboren; nach dem Ausreifen seiner Flügel vermag sich der Vogel ohne jede Uebung in die Lüfte zu erheben.[82)] Aber auch bei den Tieren nehmen Lernprozesse, die die Reifungsvorgänge überlagern, einen hohen Stellenwert ein. "So findet der Entwicklungsforscher neben Singvögeln, bei denen die Anlagen zum Gesang auch in völliger Isolation artgemäss zur Reifung kommen (z.B. Grasmücke) auch andere, in deren Entwicklung Lernprozesse, Nachahmung von Gehörtem in entscheidender Weise eingegliedert sind - soziale Erscheinungen, ohne die der Gesang sich nicht ausformt (so etwa beim Buchfinken)."[83)]

In Anerkennung dieser Tatsache scheint der Mensch aber doch das einzige Lebewesen zu sein, das selbst die artgemässe Fortbewegung, den aufrechten Gang, erst erlernen muss. Aber mehr als das: beim Menschen ist das Er-

lernen der aufrechten Haltung an zusätzliche Bedingungen geknüpft. Die verschiedensten Untersuchungen haben gezeigt, dass das Kind in sozialer Isolation seine körperliche Eigenart, die für den Menschen so charakteristische aufrechte Haltung,nicht auszubilden vermag.[84)]
Portmann ist der Meinung, dass die aufrechte Haltung beim Menschen an sein Aufwachsen in der Gemeinschaft geknüpft ist: "Wir kommen nicht als aufrechte Menschen zur Welt, die sich nun mit dieser ererbten Haltung in das Leben der Gruppe eingliedern. Das Aufrichten unseres Körpers zum Stehen und Gehen geschieht in strenger Abhängigkeit vom Sozialkontakt. Das Gelingen setzt eine 'humane' Anlage voraus - aber ebenso obligatorisch ist auch ein normales soziales Milieu mit seiner Anregung, seiner Aufmunterung, Belohnung. Das Aufrichten erscheint als mitbedingt von geistigen Anlagen, es ist in hohem Masse ein Sozialphänomen." [85)]
Als eine weitere Besonderheit der menschlichen Lebensart wird von Portmann das Sprachphänomen angeführt: " Die Eigenart unseres Wesens zu zeigen,ist das ungeheure Phänomen der Sprache ganz besonders geeignet." [86)] Portmanns Sprachtheorie widerspricht einer Auffassung,wie sie Z.B von Darwin vertreten wird, nämlich der, die menschliche Sprache sei aus der tierischen Lauterzeugung abzuleiten. Die menschliche Wort - oder Gebärdensprache ist nach Portmann etwas völlig anderes als der tierische Laut. "Wie eindrucksvoll und 'sinnig' für uns auch manche Tierlaute sein mögen, sie sind doch stets wie unser Schrei nur Ausdruck innerer Zustände, nicht aber im obigen Sinne Sprache. Nur wenn man die irreführende Gleichsetzung von Lauterzeugung und Sprache, von Tierlaut und Wort in der Biologie überwindet, wird man das Eigenartige richtig sehen, das sich im Menschenkinde beim Erwerben unserer Wortsprache tatsächlich vollzieht." [87)]
Zwar geht auch beim Menschen dem Spracherwerb die Aeusserung innerer Zustände,wie das Schreien, Schnalzen oder Brummen

voraus, diese Lautäusserungen gehen jedoch sehr früh in übendes Lallen über.[88] "Mit 9-10 Monaten aber setzt die Nachahmung von Worten der Sozialumgebung ein, das Nachsprechen, welches beträchtliche Zeit hindurch sehr unzulänglich bleiben kann. Es werden Worte nachgebildet, die mit Sachverhalten in Beziehung stehen und die am Anfang auch sehr verschiedene, komplexe Tatbestände bedeuten können. Die Worte meinen Wünsche, Strebungen ebensosehr wie Feststellungen, sie vertreten gleichsam ganze Sätze."[89]

Ohne den Reichtum tierischer Kommunikationsmittel verkennen zu wollen - schon die Biene verfügt über komplexe Mitteilungssysteme - hebt Portmann die Besonderheit der Sprache des weltoffenen Menschen hervor. Nur beim Menschen "...findet sich die Möglichkeit, ein Wort als 'Zeichen' abgelöst von einer bestimmten Situation, in freier Verfügung zu verwenden."[90]

Für den Menschen hat die Sprache nicht nur Ausdrucks- oder Mitteilungsfunktion. Wie alles Erleben drängt sie über die blosse Wirklichkeit hinaus und lässt sich nicht alleine dem Realitätsprinzip unterstellen. In seinem Aufsatz 'Mystisches in der Naturforschung' führt Portmann dazu aus: "Unsere Sprache als Ausdruck des vollen menschlichen Lebens übersteigt die Funktionen des rationalen Erkennens und Bezeichnens und ist stets auch Darstellung, als solche transzendierend, über die objektiv fassbare Realität hinausführend. In jedem Wort ist diese zweite Funktion; in jeder dichterischen Aesserung geschieht dieses Uebersteigen. Der Ausdruck der poetischen Funktion geht über den des rationalen Denkens hinaus, und die Bilder der Sprache wie die der zeichnenden Hand oder die Gestaltung der Töne sind umgeben von einer Atmosphäre höheren Seins."[91]

Zeitgleich mit der Vorbereitung zum Stehen und den ersten Versuchen, Wortgebilde zu artikulieren und nachzusprechen, beginnt das Kind neben instinktivem und nachgeahmtem Verhalten, sein Handeln mehr und mehr nach den Einsichten in

die Notwendigkeiten der Realität auszurichten. Das Erlebnis wird zum 'Aha'- Erlebnis, geprägt von der Einsicht in die Zusammenhänge, die die Sinne von den Vorgängen und der Beschaffenheit der Umwelt vermitteln. "Jeder von uns beginnt seine Eingliederung in die Welt im unbewussten restlosen Vertrauen auf das Erleben unserer Sinne, im Vertrauen auf die Wirklichkeit, die wir durch dieses naive Erleben um uns vorfinden: Wir bewegen uns auf einer ruhenden festen Erde, am Himmel sehen wir die Gestirne ihre geregelten Bahnen ziehen.Wir erleben die Wirklichkeit im Eindruck der Sinne,... Dies ist die primäre Welt, in der wir als Kind unsere Heimat finden und in der sich auch aufgrund des gleichen naiven Erlebens die Gesellschaft der Menschen ursprünglich eingerichtet hat." 92)
Hier scheint jedes Kind, auf zunächst naive Weise, die Erkenntnis Descartes zu wiederholen, dass uns die Sinne auch trügen können. Ein Gegenstand, der nach dem ersten Augenschein leicht erscheinen mag, kann sich nach dem Versuch,ihn zu handhaben,als ziemlich schwer erweisen, oder ein roter Apfel kann durchaus auch sauer sein.
Neue Zusammenhänge werden erkannt und in ein logisches System gebracht. Das Kind lernt sich verständig in der Welt zu bewegen. Nach und nach werden auch Sachlagen und Sachverhalte, die der sinnlichen Erfahrung nicht ohne weiteres zugänglich sind, einer Prüfung durch die Vernunft unterzogen und in ein differenzierteres Weltbild integriert. "Es gehört aber zum Wesen unserer Weltoffenheit, dass sie nicht in dieser naiven Sicht verharrt, sondern mit den Mitteln des Verstandes weiter sondiert und die farbige, tönende Welt der Sinne in eine schwerer fassbare Wirklichkeit auflöst, die immer wieder unser ursprüngliches Erleben in Frage stellt. Es entsteht eine Vorstellung von Realität, die mehr und mehr auf der Arbeit des rechnenden Verstandes beruht und sich immer weiter von der naiven Weltsicht entfernt." 93)
Selbstverständlich ist der Aufbau einer realistischen

Weltsicht oder die Entwicklung von Einsicht in die Ursachen und Konsequenzen von Handlungsabläufen auf engste gekoppelt mit der zunehmenden Beherrschung der Sprache. Auch die aufrechte Haltung ist von dieser Entwicklung nicht zu trennen. Portmann spricht in diesem Zusammenhang auch von einer 'Trias der menschlichen Sonderart': Stehen, Sprechen und einsichtiges Handeln.[94] "Die drei für das erste Lebensjahr charakteristischen Erscheinungen, die in unserer Darstellung isoliert werden mussten, treten in der Entwicklung des Kindes nicht in solcher Sonderung auf. Auffällige Gleichzeitigkeit im Auftreten einzelner Stufen, die sich durch verwandelte Wesenszüge auszeichnen, mahnt uns bereits daran, dass es sich nicht um zufälliges Zusammentreffen unabhängiger Abläufe handeln kann. Es lassen sich wichtige Gemeinsamkeiten in diesen so verschiedenen Vorgängen zeigen, so dass der Schluss auf gemeinsame, tief verborgene Veranlassung gezogen werden."[95]

Der Mensch ist, wenn er zur Welt kommt, nicht in der Lage, die wichtigen Funktionen seiner Lebensart auszuüben. Er kann nicht stehen, nicht sprechen und auch nicht einsichtig handeln. Wir haben es bei diesen Leistungen mit Vorgängen zu tun, "...in denen die Erbanlagen nur richtig zur Ausbildung gelangen, wenn das somatische Reifen durch die Umwelterfahrung und den Sozialkontakt gelenkt und gefördert wird."[96] Die besondere Art des Welterlebens und des Handelns setzt einen entsprechenden Aufbau der Organe voraus. Mehr als bei jedem Tier können sich beim Menschen die Organe erst in der Auseinandersetzung mit seiner Umwelt zur Funktionsfähigkeit entwickeln. Gerade die Weltoffenheit menschlichen Verhaltens und Erlebens kann in der eingeschränkten Welt des mütterlichen Uterus nicht heranreifen. "Das spezifisch Humane ist aber gerade der Umstand, dass die Schwangerschaft kurz ist - verglichen mit anderen Säugern höherer Ordnung - und dass die entscheidenden humanen Entwicklungsschritte, das Stehen, Sprechen und das einsichtige Handeln, nicht rein

erwerbmässig im Mutterleibe reifen, sondern sich nur im Sozialverhalten normal ausbilden: die Sozialwelt ist einer der formenden Faktoren der menschlichen Ganzheit; sie gehört mit zur Einheit von Gestalt und Erlebensart."[97]

Die Bedeutung, die der Hilfeleistung des erwachsenen Menschen für das Kleinkind zukommt, geht weit über den Bereich des unmittelbar Lebensnotwendigen, die Körperpflege und die Versorgung mit Lebensmitteln, hinaus. Der Säugling kann die Fähigkeiten, die später über seinen Lebenserfolg entscheiden, nur in der Beziehung zur Familie und zur grösseren Gemeinschaft erwerben. Denn das, was sein Wesen zentral ausmacht, ist ihm nicht als Vermögen, sondern als Möglichkeit erblich mitgegeben. Der Mensch kommt mit der Anlage zur Welt, sich diese Fähigkeiten anzueignen. Er kann gehen, sprechen und denken lernen, aber nur wenn er dazu angeleitet wird. Der junge Mensch muss ins Leben eingeführt werden. Dieser Prozess der Erziehung ist von hoher Komplexität und weitreichendem Einfluss, er entscheidet wesentlich über den späteren Lebenserfolg. "Der Umstand, dass alle diese wesentlichen Vorgänge in eine Zeit fallen, die der typische Säuger im Uterus verbringt, mahnt uns daran, dass für den Erwerb der bedeutsamsten menschlichen Eigenheiten die Mitwirkung der sozialen Gruppe obligatorisch ist: Kein Aufrichten ohne Ermunterung, ohne Hilfe der Gruppe; kein menschliches Sprechen ohne dieselben sozialen Umstände, und kein volles einsichtiges Verhalten, wenn die vollwertige humane Sozialwelt ausbleibt. Es gehört zu den bedeutsamsten Aufgaben der biologischen Arbeit darauf hinzuweisen, dass diese Notwendigkeit des Zusammenarbeitens der Gruppe mit einer verfrühten Geburtssituation ein obersten Kennzeichen der menschlichen Entwicklung ist."[98]

Falls der Mensch in eine intakte soziale Umwelt hineingeboren wird, stellt es für ihn keinen Nachteil dar, als 'physiologischen Frühgeburt' zur Welt zu kommen. "Der wache Neugeborene wird in ein kleines Reich der Geborgen-

heit zur Welt gebracht, wenn ihm das volle Glück des Menschseins zuteil wird: in den Schoss einer Familie, die nun dem Kind das Wesentliche der Welt bedeutet." [99]
So gesehen wird auch die Zeit der kindlichen und jugendlichen Abhängigkeit von den Erwachsenen in ein positives Licht gerückt: "...das Positive der menschlichen Entwicklung bleibt ein geruhsames Heranwachsen, ein spätes Reifen. Zusammen mit der frühen Geburt weiten diese Eigenheiten den unschätzbaren Freiheitsraum für eine lange, reiche Kindheit und Jugend, sie schenken uns eine sinnreich verlängerte Zeit der Geborgenheit." [100]
Es kann also festgehalten werden, dass zwischen der Entwicklungsdynamik und der Eigenart der menschlichen Lebensform ein enger Zusammenhang besteht: Der Mensch kommt früh und daher hilflos zur Welt und er bleibt länger als alle Tiere in einem kindlichen und jugendlichen Zustand. Aber gerade diese festgelgte Entwicklungsweise ist dazu angetan, die Unzulänglichkeiten der menschlichen Kindheits- und Jugendform zu überwinden. Indem der Mensch bereits nach einer vergleichsweise kurzen Embryonalzeit den schützenden, aber reizarmen Uterus verlässt, ist er auch früh der sozialen Umwelt ausgesetzt, die ihm die Bedingungen für die Ausbildung der wesentlichen menschlichen Merkmale bieten kann.
Einige Besonderheiten des menschlichen Sozialsystems, in die das Kind hineinwächst und durch die es erst die menschliche Lebensart annehmen kann, sollen im folgenden dargestellt werden.

3. Besonderheiten des menschlichen Sozialsystems

Alles höhere Tierleben ist in hohem Masse sozial. Dies zu zeigen ist Portmanns Anliegen in seinem Buch 'Das Tier als soziales Wesen'. Es geht ihm dabei nicht einmal darum, nachzuweisen, welch erstaunliche Rolle das Sozialleben in den bekannten Tiergesellschaften spielt; er untersucht soziale Lebensweisen auch bei Tieren, die oftmals irrtümlicherweise als solitär gelten, und stellt fest, dass auch hier die soziale Lebensform sowohl für die Art als auch für das Individuum von grösster Bedeutung ist.[101)]
"Alles höhere Tierleben ist primär sozial, auch die Arten, die man früher etwa als solitär abgesondert hat. Die verschiedenen Weisen, durch die solche scheinbar solitäre Wesen auf Distanz mit Artgenossen in Fühlung sind und so an einem überindividuellen Artganzen auch als lebendige Einzelne...Anteil haben - diese Beziehungssysteme beginnen wir erst seit wenigen Jahrzehnten besser kennenzulernen. Die Individuen einer Art erreichen erst in solchen Beziehungen zu Artgenossen die volle Auswirkung ihrer Anlagen.....Die Biologie verschafft uns Einblicke in die Bedeutung und Notwendigkeit einer reich gegliederten Individualsphäre, sie zeigt aber auch die vitale Rolle des Sozialkontaktes sehr eindringlich." [102)]
Portmann wählt als eines seiner Beispiele die Libelle. Libellen erscheinen dem oberflächlichen Betracher nicht als soziale Lebewesen, da man sie zumeist einzeln antrifft. Portmann zeigt jedoch auf, dass auch diese Tiere ein differenziertes Sozialleben haben. "Da ist das Erkennen von Artgenossen, das reich differenzierte Zusammensein der Geschlechter, die Verteilung des verfügbaren Lebensraumes unter rivalisierenden Männchen: lauter Einzelzüge, die wir im eigentlichen Sozialleben als wichtige Faktoren treffen werden."[103)]
Wenn diesen sozialen Beziehungsformen zwischen den Individuen eine Art arterhaltende Bedeutung zukommt, so ist

darin verquickt auch der Vorteil des Einzelwesens.[104] Das Individuum zieht für sich selbst aus der Kooperation mit Artgleichen einen Nutzen. Für die Libelle mag sich diese Erkenntnis zunächst nicht aufdrängen, sie wird jedoch augenscheinlich, wenn man die Lebensweise vieler höherer Tierarten untersucht. Portmann veranschaulicht die lebenserhaltende Wirkung der Geselligkeit an einigen weiter Tierarten. So können die Kaiserpinguine antarktischen Stürmen trotzen, indem sie zusammenrücken und einen 'Schildkrötenpanzer' bilden.[105]
Mit dieser und ähnlichen Beschreibungen trifft sich Portmann mit der Auffassung von Darwin. Auch jener hatte betont, dass im Kampf ums Ueberleben der Tüchtigste überlebt, wobei der Tüchtigste nicht der Stärkste und Listigste zu sein braucht. Geeignet sind vielmehr oftmals solche, die sich, ob stark oder schwach, zum Nutzen eines jeden Beteiligten, gegenseitig unterstützen. Einer einseitigen Interpretation von Darwins 'Daseinskampf' im Sinne eine Krieges aller gegen aller, hatte sich schon der russische Naturforscher Kropotkin mit seiner Schrift 'Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt' entgegengestellt. Wir lesen dort: " ...der Kampf aller gegen alle (ist E.H.) nicht d a s Naturgesetz. Gegenseitige Hilfe ist ebensowohl ein Naturgesetz wie gegenseitiger Kampf..."[106] Portmann schliesst sich diesem Gedanken an.[107]

Ermöglicht das soziale Leben bereits bei den anderen höheren Lebewesen erst die volle Entwicklung des Individuums und bringt "...Erhöhung der Vitalität, Steigerung der individuellen Sonderart, durch die eine bedeutende Ausweitung der Möglichkeiten des Einzelwesens entsteht...",[108] so scheint diese Möglichkeit beim Menschen in einem Höchstmass gegeben zu sein. "Wir sind primär sozial als Erben höherer Säugerart. Der ungesellige Mensch ist nicht lebensfähig; auch ein Robinson brauchte zum mindesten einen Schiffbruch zum menschlichen Leben. Alle Robinsonaden liefern ihm dieses Existenzminimun, das die Gesellschaft und ihre Tradition repräsentiert."[109]

Wenn heute der Mensch sich anschickt, Teile des Weltraums zu erobern, so ist dies nur ein Beweis für diese Tatsache. Man stelle sich einen Menschen oder eine Gruppe von Menschen, vom Rest der Menschheit isoliert, ohne Vorkenntnisse vor diese Aufgabe gestellt.Die Unmöglichkeit dieses Unterfangens zeigt uns die überragende Bedeutung, die die Tradierung von Wissen und Lebenserfahrung für die Existenz der Menschheit darstellt. Wir leben von dem Wissen um die Naturzusammenhänge und die daraus abgeleiteten Existenzmittel, die Myriaden von Generationen vor uns gewonnen und uns hinterlassen haben. Diese Art der 'Vererbung' macht den Menschen zum dominierenden Wesen auf dieser Erde. "Der Mensch hat ein nicht genetisches Erblichkeitssystem entwickelt, das in Hinsicht auf Evolution der Lebensform viel rascher und durchgreifender arbeitet als die organischen Systeme. Wir können auf dieses System der historischen Menschheit den Begriff der 'exosomatischen Erblichkeit' anwenden im Gegensatz zur genetischen, zur endosomatischen Vererbung. Beides sind Vorgänge mit evolutiver Wirkung, beide haben ihre Begründung in Eigenarten des Lebensstoffes, aber ihre Arbeitsweisen sind völlig verschieden....Die exosomatische Vererbung überformt weit das, was endosomatisches Naturgeschehen leistet." [110]
Die Weltbeziehung, das Verhältnis zur Natur, der Lebensraum, die sozialen Bezüge sind demnach bei jedem Lebewesen mehr oder weniger determiniert, eingegrenzt durch ein 'Erbe'. Portmann verwendet den Begriff 'Vererbung' in zwei unterschiedlichen Wortbedeutungen. Alle Lebewesen sind einer genetischen Determination unterworfen. Mit ansteigender Entwicklungshöhe ist aber zudem die Lebensweise eines Individuums und seiner Art auch zunehmend von einem nicht genetischen, einem sozialen Erbe oder Vermächtnis geprägt, welches beim Menschen ein fast unvergleichliches Ausmass erreicht hat. " Geschieht doch der individuelle Erwerb des ganzen Sozialguts in einem jahrelang, ja lebenslang dauernden Lern- und Uebungsverfahren, durch das

Mittel einer traditionell geformten Sprache oder anderer institutionell geregelter Kommunikationsweisen, wie etwa die besonderen Zeichensprachen der Mathematik, der Chemie oder der Musik. Solche Mittel ermöglichen eine Weitergabe von 'sozialem Erbgut', die nicht an Perioden der Fortpflanzung gebunden ist, die auch nicht nur die Kinder eines Elternpaares ergreift, sondern zu beliebiger Zeit beliebig viele Menschen beeinflussen kann." [111]

Das Resultat der Gesamtheit dieser Tätigkeiten ist eine vom Menschen auf eine eigenen Bedürfnisse zugeschnittene, veränderte Natur. Die vom Menschen umgeformte Natur wird von Portmann auch Kultur genannt. " So meinen wir Kultur: als die Gesamtheit aller besonderen Einrichtungen unserer menschlichen Lebensart. Das fängt schon an mit der einfachsten Tasche - denn Tiere haben ja keine Taschen für Notizbücher, für Geld oder Lippenstift..." [112]

In der zivilisierten Natur, der Kultur findet der Mensch - weltoffen, keiner bestimmten Lebensform angepasst - die Lebensform, die ihm entspricht, und die Flucht aus der Kultur macht das Leben nicht natürlicher. "Denken Sie - ein Paradies ohne Zahnarzt. So sieht es aus, dieses natürliche Leben unserer Träume. Da mag denn auch die Frage erlaubt sein, wie denn eigentlich ein echtes natürliches Menschendasein beschaffen sei. Die Antwort wird Ihnen vielleicht ein wenig befremdlich und eigenartig erscheinen: es gibt ein natürliches Leben - aber nicht etwa auf fernen Südseeinseln nur, sondern überall, bei uns - es ist unser Leben in der Kultur! " [113]

Der Mensch lebt in einem reichen Beziehungsgeflecht. Seine Lebensweise kann nur sozial sein. Auch sind die Antriebe, die ihn zum Zusammensein drängen mächtig und nicht schwächer als beim Tier, aber sie sind anders strukturiert. [114] Wie die Weltbeziehung des Menschen als 'offen' zu charakterisieren ist, ist er auch in der Gestaltung seiner Sozialformen 'offen', und nicht wie das Tier auf fixe innerartliche Beziehungsweisen zurückgebunden. Das soll

nicht heissen, dass es für Portmann nicht eine dem Menschen angemessene Sozialstruktur gäbe, aber der Aufbau und die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens ergibt sich nicht notwendigerweise aus der menschlichen Natur. Es erweist sich als eine der grössten Aufgaben des Menschen, geeignete Regelungen sozialer Beziehungen zu finden und zu bewahren.[115] "Die Formen, durch welche die menschlichen Gruppen die triebhaften Naturgegebenheiten ordnen, sind ohne jede Ausnahme 'künstlich'. Ich wähle die Wort, um die Naturferne zu betonen, und ich hoffe, dass ein Wort, in dem das grosse Wort Kunst enthalten ist, nicht als eine Abwertung im Vergleich mit dem 'Natürlichen' aufgefasst werden kann. Diese 'natürliche Künstlichkeit' unserer Kulturformen kann nicht klar genug gesehen, die uns damit gestellte Aufgabe nicht hoch genug eingeschätzt werden. Weder der Bau einer Sprache, noch die Struktur von Familie und Ehe, die Organisation der politischen Gruppen, die Ordnung des Geschlechtslebens - nicht eine einzige dieser sozialen Strukturen ist in ihrer Gestalt naturgegeben; keine, aber auch wirklich keine lässt sich durch Argumente aus der animalen Sphäre i n i h r e r F o r m rechtfertigen und begründen." [116]
Gerade an dieser Stelle muss die Anthropologie wieder auf die Bedeutung der ersten Lebensjahre verweisen. In dieser Zeit erhält das Kind eine Einführung ist Leben. Der Erziehung kommt also eine überragende Bedeutung zu, wenn es darum geht, humane Lebensformen zu verwirklichen, denn es ist vornehmlich der Prozess der Erziehung, der mithilft, dem werdenden Menschen eine Position im Felde vielfältiger Welt- und Menschenbilder zu finden.[117]

Vor dem Hintergrund der soeben dargestellten Zusammenhänge erscheint die biologische Seite der menschlichen Ontogenese - sei diese auch geprägt von einer langen

Zeit der Hilflosigkeit - als unabdingbare Voraussetzung der sozialen Lebensweise, die wiederum die Grundlage für die Entwicklung und Erhaltung der typisch menschlichen Eigenschaften und Leistungen darstellt. Der Mensch durchlebt eine relativ lange Kindheit und Jugend, die ihm ermöglicht, sich im sozialen Austausch die wesentlichen Bestandteile der Kultur,des Erbes seiner Vorfahren anzueignen. Er lebt lange Zeit in einer unbeholfenen Orientierungslosigkeit, da er die sichere Steuerung festschreibender Instinkte nicht kennt, um sich in der Auseinandersetzung mit seinen Kontaktpersonen eine umfassende Weltorientierung aufzubauen. "Diese Langsamkeit entscheidender Lernjahre ist ein Ausgleich für unser ungesichertes Dasein, für die Aufhebung der sicheren Enge der Instinkte. Diese Zeit der Schulung ist uns von der Natur gegeben, ein tiefer Sinn regelt den Ablauf der menschlichen Entwicklungszeit. Ungesichert sein ist ein obligatorisches Merkmal unserer Entwicklungsform, die positive Seite ist Weltoffenheit, eine unabsehbare Möglichkeit der Verfü - gungsfreiheit , der Bereitschaft zur Entdeckungsfahrt ins Reich des Geistes. Ihr Ergebnis ist nicht nur ein Ausgleich des uns von der Natur Versagten durch Erfindung, es ist das unablässige Umformen einer wilden Natur in eine Kulturwelt. Das ist die Lösung für ein keiner Umgebung speziell angepasstes, ungesichertes Wesen: "Sich selbst muss es eine ihm gemässe neue Natur schaffen."[118] Mit diesen Worten umreisst Portmann die Besonderheiten der menschlichen Ontogenese. Und noch knapper an anderer Stelle: "Diese lange Kindheit ist nicht zufälliger Glücksfall, der das gemächliche Erwerben von Sprache und Kultur ermöglicht; sie ist von vornherein zugemessene Lebensperiode eines Wesens, dessen Lebensform Kultur und Sprache als Wesenszug einbegreift." [119]

MAX SCHELER -'DIE STELLUNG DES MENSCHEN IM KOSMOS'

Erstrebt Philosophie die Erkenntnis der Dinge in der Welt, so gilt das besondere Interesse der'philosophischen Anthropologie'dem Wesen des Menschen und seiner Position im Weltganzen. Ohne Zweifel lässt sich sagen, dass das Bemühen der Philosophie immer dem Menschen, seinem Wesen und seiner Stellung in der Welt galt, dass also philosophische Aussagen zumeist,mindestens implizit,Aussagen über den Menschen enthalten. Die 'Philosophische Anthropologie' des zwanzigsten Jahrhunderts befasst sich nun erklärtermassen mit dem Menschen und versucht,ihn und seine wesentlichen Bezüge zur Welt,die ihn umgibt,zu erfassen.
Max Scheler umreisst den Aufgabenbereich der 'Philosophischen Anthropologie' wie folgt: "Es ist Aufgabe einer Philosophischen Anthropologie, genau zu zeigen, wie aus der Grundstruktur des Menschseins ... alle spezifischen Monopole, Leistungen und Werke des Menschen hervorgehen: so Sprache, Gewissen, Werkzeug, Waffe, Ideen von Recht und Unrecht, Staat, Führung, die darstellenden Funktionen der Künste, Mythos, Religion, Wissenschaft, Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit." [1)]
Scheler geht davon aus, dass "...zu keiner Zeit der Mensch sich so p r o b l e m a t i s c h geworden ist wie in der Gegenwart."[2)] Der Mensch der christlich - jüdischen Tradition hatte geglaubt, seine Selbstachtung aus der Anschauung beziehen zu können, er sei als Ebenbild Gottes erschaffen. Dieser Auffassung verwandt ist die philosophische These, der Mensch sei zu einer Sonderstellung erhoben durch den Besitz der Vernunft, denn diese Vernunft verbinde ihn mit einer übermenschlichen, überirdischen Vernunft,an der der Mensch,und nur der Mensch,teilhaben könne. Schliesslich beschreibt die moderne Naturwissenschaft den Menschen als ein spätes Endergebnis der natürlichen Entwicklung unseres Planeten, als ein Wesen, das sich nur in dem Komplikationsgrad von seinen tierischen

Vorformen unterscheide. Da diese drei Ideenkreise heute weithin erschüttert seien, meint Scheler, werde das Wesen des Menschen eher verdeckt als erhellt.[3] Zudem befassten sich heute Spezialwissenschaften mit Teilaspekten des Menschen, ohne das gewonnene Wissen zu einem Gesamtbild zusammenzutragen. " So besitzen wir denn eine naturwissenschaftliche, eine philosophische und eine theologische Anthropologie, die sich nicht umeinander kümmern - e i n e e i n h e i t l i c h e I d e e v o m M e n s c h e n a b e r b e s i t z e n w i r n i c h t ."[4] Die Aufgabe, ein einheitliches Bild vom Menschen zu gestalten, kommt der Philosophischen Anthropologie zu.
"Die Fragen: W a s i s t d e r M e n s c h , u n d w a s i s t s e i n e S t e l l u n g i m S e i n ? haben mich seit dem ersten Erwachen meines philosophischen Bewusstseins wesentlicher beschäftigt als jede andere philosophische Frage."[5] Diese Fragen, mit denen Scheler seinen 1927 gehaltenen Vortrag 'Die Stellung des Menschen im Kosmos' einleitet, können als die Grundfragen der Philosophischen Anthropologie angesehen werden.
Zweifelsohne ist der Mensch als biologische Wesen den Wirbel- und Säugetieren zuzuordnen; er ist ein Naturwesen. Es ist unbestreitbar, "...dass das 'Mensch' genannte Lebewesen einem Schimpansen morphologisch physiologisch und psychologisch unvergleichlich viel ähnlicher ist als Mensch und Schimpanse einem Infusorium."[6] Schelers Bemühen gilt jedoch einem zweiten Begriff vom Menschen: "Ich will diesen zweiten Begriff den W e s e n s b e g r i f f d e s M e n s c h e n nennen, im Gegensatz zu dem ersten natursystematischen Begriff. Ob dieser zweite Begriff, der dem Menschen als solchem eine S o n d e r s t e l l u n g gibt, die mit jeder anderen Sonderstellung einer lebendigen Spezies unvergleichbar ist, ü b e r h a u p t z u R e c h t b e s t e h e - das ist unser Thema."[7] Es ist also nach einem Inbegriff von Dingen gesucht, "...den man

dem Begriffe des 'Tieres überhaupt' aufs schärfste e n t g e g e n s e t z t ...."[8] Dies zu untersuchen geht Scheler von der Stufenfolge der psychischen Kräfte und Fähigkeiten in der organischen Welt aus. Scheler wendet sich in dieser Frage von der Auffassung Descartes ab. René Descartes hatte alle Substanzen in 'ausgedehnte' (res extensa) und in 'denkende' (res cogitans) eingeteilt,[9] Die Körper der Lebewesen, auch der des Menschen können gewissermassen nach dem Maschinenmodell erklärt werden, während alleine der Mensch ein denkendes, empfindendes Wesen ist, wobei die Seele eine vom Körper ganz unabhängige Natur hat.[10]

Scheler dagegen schreibt allem Organischen Psychisches zu. Neben Eigenschaften wie Selbstbewegung und Selbstformung besitzen sie ausnahmslos ein 'Fürsich und Innesein' (diesen Gedanken findet man auch bei Portmann wieder). Eine erste Stufe des Psychischen weist Scheler allem Leben, auch der Pflanze zu. Er spricht vom 'Dampf' der alles, auch die geistige Tätigkeit, mit Lebensenergie versorgt. Diese Stufe des Seelischen bildet der "...bewusstlose, empfindungs- und vorstellungslose 'G e f ü h l s d r a n g' ...", der nach Scheler nicht einen empirisch herleitbaren Tatbestand bezeichnet, sondern eine wesenshafte Richtung des Lebens, die man in mannigfachen Uebergangserscheinungen bei Pflanze, Tier und Mensch vorfindet.[11] Nur Pflanzen weisen alleine'ekstatischen, undifferenzierten Gefühlsdrang' auf. Was höher steht, so Tier und Mensch, kann sich auf weitere Wesensformen des Seelischen stützen.[12] Ist der Pflanze ein'ontisches Zentrum' zueigen, so ist sie doch ohne Rückmeldung der verschiedenen Zustände des Organismus an dieses Zentrum.[13] Anders beim Tier: "Im T i e r e ist Empfindung und Bewusstsein und damit verbunden eine zentrale Rückmeldestelle der wechselnden Zustände seines Organismus und eine Modifizierbarkeit seines Zentrums durch diese Rückmeldung vorhanden: es ist sich schon ein zweites Mal gegeben."[14]

Das Tier verhält sich im wesentlichen nach einem festen, unveränderlichen Rhythmus, durch einen Instinkt gesteuert. Instinkt ist also die zweite seelische Wesensform, die Scheler unterscheidet.[15] Aus diesem hervorgehend und diesem verwandt findet sich bei allen Tieren, also schon beim Infusorium, eine dritte und vierte psychische Form. Gewohnheitsmässiges Verhalten hängt zusammen mit dem, was wir als 'assoziatives Gedächtnis' bezeichnen, welches auf dem vom Pawlow beschriebenen 'bedingten Reflex' beruht.[16] Die vierte Wesensform psychischen Lebens, die 'organgebundene praktische Intelligenz', befähigt zu Wahlhandlungen, sie versetzt ein Individuum in die Lage, einer zu erfassenden Situation in einer neuen Art Rechnung zu tragen.[17]

"Hier scheiden sich die Wege am schärfsten ...", fährt Scheler fort: Während die einen, indem sie dem Menschen Intelligenz vorbehalten, den Wesensunterschied überbetonten, schätzten die anderen - Scheler erwähnt Darwin und Köhler - die Grösse der quantitativen Unterschiede zu gering ein, "...und kennen selbstverständlich dann auch keinerlei metaphysisches Sein, keine Metaphysik des Menschen, d.h. kein ausgezeichnetes Verhältnis, das der Mensch als solcher zum Weltgrund besässe." Scheler weist beide Auffassungen zurück. "Ich behaupte: Das Wesen des Menschen und das, was man seine ' S o n d e r s t e l l u n g ' nennen kann, steht h o c h über dem, was man Intelligenz und Wahlfähigkeit nennt, und würde auch nicht erreicht, wenn man Intelligenz und Wahlfähigkeit quantitativ beliebig, ja bis ins Unendliche gesteigert vorstellte."[18]

Was den Menschen vor allen anderen Lebewesen auszeichnet, ist nach Scheler nicht mehr aus seinem Lebenszusammenhang abzuleiten. Auch sei der Mensch nicht einfach durch die Hinzunahme einer weiteren Wesenstufe , die sich aus der Kompetenz der Biologie oder der Psychologie herleiten liesse, zu charakterisieren. Im Menschen sei ein neues Prinzip wirksam: " Das neue Prinzip steht

a u s s e r h a l b alles dessen, was wir 'Leben' im weitesten Sinne nennen können. Das was den Menschen allein zum 'Menschen' macht, ist nicht eine neue Stufe des Lebens - erst recht nicht nur eine Stufe der e i n e n Manifestationsform dieses Lebens, der 'Psyche' - , sondern es ist ein allem und j e d e m L e b e n ü b e r h a u p t, a u c h d e m L e b e n i m M e n s c h e n e n t g e g e n g e s e t z t e s P r i n z i p : eine echte neue Wesenstatsache, die als solche überhaupt nicht auf die 'natürliche Lebensevolution' zurückgeführt werden kann, sondern, wenn auf etwas, nur auf den obersten Grund der Dinge selbst zurückfällt: auf denselben Grund, dessen eine grosse Manifestation das 'Leben' ist." [19)]

Das besondere Kennzeichen des Menschen ist also nach Scheler ein metaphysisches, ausserzeitliches, ausserräumliches Prinzip, letztlich ein Wesensmerkmal des Göttlichen. Seinem innersten Wesen nach wird der Mensch von Scheler als'Geistwesen' bestimmt; die neue Wesenstatsache, die den Menschen in den Gegensatz zur Lebenswirklichkeit, zum Tier stellt, ist der'Geist'.

Dennoch erscheint der Geist, von der Wirklichkeit des Lebens, die die ersten vier Stufen des Psychischen bestimmt, her gesehen, ohnmächtig und ohne Durchsetzungskraft. Wenn der Geist handeln will, so muss er sich auf die Kraft der unteren Schichten beziehen und diese für sich nutzbar machen, und das heisst: sublimieren. Er kann Triebenergien weder erzeugen noch aufheben, vergrössern oder verkleinern, er kann den Trieben nur seine Ideen vorenthalten. Schelers Geist ist also,im Gegensatz zur christlichen Tradition,weitgehend zugunsten der untersten Schichten psychischen Seins entmachtet.

"M ä c h t i g i s t u r s p r ü n g l i c h d a s N i e d r i g e , O h n m ä c h t i g d a s H ö c h s t e. Jede höhere Seinsform ist im Verhältnis zu der niedrigeren r e l a t i v Kraftlos - und sie verwirklicht sich nicht durch ihre einenen Kräfte, sondern durch die Kräfte der niedrigeren....Wohl kann der Geist durch den Prozess der

Sublimierung Macht g e w i n n e n, können die Lebenstriebe in seine Gesetzlichkeit und in die Ideen- und Sinnstruktur, die er leitend ihnen vorenthält, eingehen und im Verlaufe dieses Eingehens und Durchdringens in Individuum und Geschichte dem Geist Kraft ver-l e i h e n - aber v o n H a u s e a u s u n d u r s p r ü n g l i c h h a t d e r G e i s t k e i n e e i g e n e E n e r g i e." [20]

Was ist nun jener Geist fragt sich Scheler weiter. Das Wort Geist benenne ein allem und jedem Leben entgegengesetztes Prinzip. Die Grundbestimmung eines geistigen Wesens sei: "...s e i n e ex'i s t e n t i e l l e E n t b u n d e n h e i t v o m O r g a n i s c h e n, seine Freiheit, Ablösbarkeit - oder doch die seines Daseinszentrums - vom Bann, von dem Druck, von der Abhängigkeit vom O r g a n i s c h e n, vom 'L e b e n' und allem was zum Leben gehört - also auch von seiner eigenen triebhaften 'Intelligenz'. Ein 'geistiges' Wesen ist also nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern 'umweltfrei' und, wie wir es nennen wollen, 'w e l t o f f e n' : Ein solches Wesen hat 'W e l t'." [21]

Dieser Begriff der 'Weltoffenheit' sollte für die Philosophische Anthropologie eine zentrale Bedeutung einnehmen, wenn er auch von den einzelnen Autoren in unterschiedlichster Weise geraucht wird. Der weltoffene Mensch ist in der Anschauung Schelers erhaben über jeden Gegensatz von Organismus und Umwelt. Er schreibt: "Der Mensch allein - sofern er Person ist - vermag sich über sich - als Lebewesen - e m p o r s c h w i n g e n und von einem Zentrum aus gleichsam j e n s e i t s der raumzeitlichen Welt aus a l l e s, darunter auch sich selbst, zu Gegenstand seiner Erkenntnis zu machen. So ist der Mensch als Geistwesen das sich selber als Lebewesen und der Welt überlegene Wesen." [22]

Die Problematik des Lebens, oder zumindest ein Teil dieser Problematik lässt sich, wie Scheler meint, auflösen, indem

der Mensch der "...Wirklichkeit ein kräftiges 'N e i n'..." entgegenscheudert, indem er die Welt 'entwirklicht' oder 'ideiert'. So ist der Mensch der 'Neinsagenkönner' der 'Asket des Lebens'. Das heisst "...das R e a l i t ä t s m o m e n t s e l b s t versuchsweise (für uns) a u f h e b e n, jenen ganzen, ungeteilten machvollen Realitätseindruck mit seinem affektiven Korrelat annihilieren - heisst, jene 'Angst des Irdischen' beseitigen, die wie Schiller sagt, 'dahin' nur ist 'in jenen Regionen, wo die reinen Formen wohnen'. Denn alle Wirklichkeit, schon weil die Wirklichkeit ist, und ganz gleichgültig, was sie ist, ist für jedes lebendige Wesen zunächst ein hemmender, beengender Druck und die 'reine Angst(ohne jedes Objekt) ihr Korrelat." [23]

Als 'Protestant gegen alle Wirklichkeit' scheint der Mensch ins Nichts fallen zu müssen. Noch fehlt ihm ein Aequivalent zu dieser Wirklichkeitsentfremdung. Dieses verschafft er sich, wie Scheler meint, selbst, mittels seines 'ungeheuren Phantasieüberschusses',der von vornherein dazu angelegt ist, die "...Seinssphäre mit beliebigen Gestalten zu bevölkern, um sich in deren Macht durch Kult und Ritus hineinzubergen, um etwas von Schutz und Hilfe 'hinter sich' zu bekommen,..." [24]

Der 'unbezwingbare Drang nach Bergung' ist es also, der den Menschen, aus einer anthropologischen Notwendigkeit heraus, dazu bewegt, sich selbst Götter zu schaffen, eine Religio, eine Verbindung zum Absouten herzustellen. "Die Ueberwindung dieses Nihilismus in der Form solcher Bergungen, Stützungen ist das, was wir R e l i g i o n nennen." [25]

Erst im Menschen treffen sich Drang und Geist, und damit ist Gott ebenso auf den Menschen als Stätte der Verwirklichung angewiesen, wie der Mensch auf Gott. "Von vornherein also ist nach unserer Anschauung Mensch- und Gottwerdung gegenseitig aufeinander angewiesen. So wenig der Mensch zu seiner Bestimmung gelangen kann, ohne sich

als Glied jener beiden Attribute des obersten Seins und dieses Seins sich selbst einwohnend zu wissen, so wenig das Ens a se ohne die Mitwirkung des Menschen."[26]
Der menschliche Geist ist also nicht mehr das Ebenbild eines allweisen, allgütigen und allmächtigen Gottes; im Gegenteil, es sind die unteren Sphären, die die Mächte des Lebens repräsentieren, die am stärksten sind. Dieser Argumentation von der Unmacht des Geistes entwprechend, kann sich der geschwächte, verunsicherte Mensch von der Gottesidee keinen Halt für sein Leben versprechen, denn: "...Metaphysik (ist E.H.) keine Versicherungsanstalt... für schwache stützungsbedürftige Menschen. Sie setzt bereits einen kräftigen, hochgemuten Sinn im Menschen voraus.(...) Zur Stützung des Menschen, zur blossen Ergänzung seiner Schwächen und Bedürfnisse, die es immer wieder zu einen 'Gegenstande' machen wollen, ist das absolute Sein nicht da." [27]
Erst durch einen 'Akt des Einsatzes der Person' und der 'tätigen Identifizierung' eröffne sich die Möglichkeit "...u m d a s S e i n d e s D u r c h - s i c h - S e i e n d e n a u c h z u 'w i s s e n'." [28]
Die eigentümliche Zwiespältigkeit von Schelers Anthropologie vom Menschen als'Treffpunkt von Drang und Geist' ist nicht zu übersehen. Einerseits glaubt Scheler an der Realität Gottes und somit an der Vorrangstellung des Geistes ,der ja das herausragende Kennzeichen des Menschen ist, festhalten zu müssen, während er andererseits diesem Geist nur die Macht zuspricht, die er aus seiner Negation, der Wirklichkeit des Lebens, beziehen kann. Da diese 'Schwierigkeiten' nicht zulezt mit Schelers metaphysischer Betrachtungsweise zusammenhängen, wurde in der Folge der Anspruch empirisch, nicht spekulativ vorzugehen, in der Anthropologie wesentlich verstärkt.

ARNOLD GEHLEN -
MENSCH UND HANDLUNG

I. Die Grundlagen der Anthropologie Gehlens

Gehlens Bestreben ist es, die Besonderheiten der Stellung des Menschen in der Natur herauszuarbeiten. Es geht ihm also darum, einen Wesensunterschied zwischen Tier und Mensch ausfindig zu machen.[1] Im Gegensatz zu Scheler möchte Gehlen jedoch nicht von einem metaphysischen, sondern von einem empirischen Standpunkt ausgehen.[2] Im besonderen kritisiert er Schelers Vorstellung, im Menschen vereinigten sich irgendwelche aufeinander aufgebaute ontologische Bereiche, an deren Spitze mit dem Geist etwas Ausserlebendiges, Ausserweltliches oder Uebernatürliches stehe.[3] In der Bestimmung des Menschen durch einen mit Jenseitigem zusammenhängenden Geist habe Scheler den Dualismus Leib - Seele, den er eigentlich überwinden wollte, noch verschärft.[4]

Schon in seiner Schrift 'Wirklicher und unwirklicher Geist' hatte Gehlen die Ueberzeugung geäussert, wir lebten in einer Zeit, "...die das Misstrauen gegen den Geist... zur Pflicht macht..."[5] Gehlen möchte einen Ansatzpunkt finden, "...der vor jeder Unterscheidung der physischen und psychischen Seite, also von 'Seele' und 'Leib' liegt."[6]

1. Elementare Anthropologie

Gehlen fragt sich also: "ob man nämlich nicht in der Anthropologie weiterkäme, wenn man, genauso wie früher einmal der theologische Aspekt neutralisiert wurde, jetzt darüber hinaus versuchte, jeglichen D u a l i s m u s zu meiden."[7)]

In Gehlens anthropologischem Hauptwerk 'Der Mensch; Seine Natur und seine Stellung in der Welt' ist die Sonderstellung des Menschen in der Natur eine Prämisse, deren Gültigkeit er nachzuweisen sucht. Dabei sollen die Tatsachen für sich sprechen. "Die Darstellung bewegt sich durchweg im Anschaulichen, Objektiven oder im Nachvollziehbaren und also im Elementaren. Besondere Kunststücke dialektischer Art sind unnötig, wenn man Sachverhalte darzustellen sich bemüht. Streng genommen gebe ich nur eine e l e m e n t a r e A n t h r o p o l o g i e , aber dieses Elementare reicht beim Menschen ganz ausserordentlich weit, und ist in seinen Auswirkungen wahrscheinlich überhaupt unbegrenzbar."[8)]

Schon die Fragestellung, mit der Gehlen an den Menschen herantritt, ist durchaus elementar. Er fragt sich nämlich, wie sich der Mensch am Leben erhält, was seine Existenzbedingungen sind: "vor welchen Aufgaben steht ein solches Wesen, wenn es seine bare Existenz durchhalten will?"[9)] Gehlen geht also von einer anthropo-biologischen Betrachtung aus. Keineswegs ist damit jedoch eine Reduktion menschlichen Bewusstseins auf die Physiologie angestrebt, wohl aber ist Gehlens Interesse darauf zentriert, das Lebensdienliche auch in den Erscheinungen des Bewusstseins herauszukristallisieren.
Gehlens Programm geht also über einen biologischen Entwurf hinaus, denn der Mensch will nicht nur überleben und täglich satt werden, er ist auch ein Wesen, sogar das einzige Wesen, das Philosophie betreibt. Dem Menschen ist ein tiefes Bedürfnis nach Selbstanschauung zueigen. Diese Erkenntnis ist für Gehlen von überragender Bedeutung. Er schreibt:

"Diese Richtung der Untersuchung wird freigelegt, wenn man keiner vorhandenen Deutung beitritt, sondern die Frage festhält: was bedeutet gerade das Bedürfnis der Deutung?"[10)]

Was für Gehlen den Menschen in seiner Sonderstellung ausmacht, ist also nicht wie bei Scheler göttlicher Geist, der dem Leben gegenübergestellt werden kann, es ist auch nicht eine biologische Natur, die der Mensch, wie Darwin meinte, vom Tier übernommen hat. Wer den Menschen zu erfassen trachtet, kann auch nicht von einzelnen Eigenschaften des Menschen ausgehen und diese hervorheben. Spezifisch Menschliches kann man am Menschen nur finden, wenn man erkennt, dass der Mensch weder durch das Tier, noch von Gott aus, sondern nur aus sich selbst heraus zu begreifen ist. "Solange man keine Gesamtanschauung vom Menschen hat, muss es bei der Betrachtung und Vergleichung von Einzelmerkmalen bleiben, und solange es dabei bleibt, gibt es keine selbständige Anthropologie, weil es kein selbständiges Wesen Mensch gibt. Will man aber dieses festhalten, so muss man eine 'Ganzheit' des Menschen anerkennen."[11)]

Es gilt demnach, die Resultate der Humanwissenschaft in einen Zusammenhang zu bringen, und diese Aufgabe kommt nach Gehlen der Philosophie zu. Wenn Gehlen den Begriff 'Philosophische Anthropologie' skeptisch verwendet, so deshalb, weil er sein Werk 'Der Mensch', und die Art und Weise, in der er dort an den Menschen herantritt, von anderen Unternehmungen abheben möchte. Er schreibt dazu: "Diese Schrift ist eine philosophische und wissenschaftliche, sie hätte den Namen 'Philosophische Anthropologie' mit Recht geführt. Dieser Name ist vermieden worden, um das Buch von ähnlichen Unternehmungen zu unterscheiden. Seit einer Reihe von Jahren bezeichnet man mit diesem Ausdruck sehr verschiedenartige philosophische Versuche, deren keiner doch, so weit ich sehe, sich die Aufgabe stellt, die hier verfolgt wird, und die unter diesem Titel doch zuerst zu verstehen wäre: einer wissenschaftlichen Lehre vom Menschen, und zwar in der

G e s a m t h e i t seiner tatsächlichen Eigenschaften, Merkmale usw., im Hinblick auf die wirkliche B e s o n d e r h e i t des Menschlichen."[12]

Alle in seinem Buch 'Der Mensch' aufgeworfenen Probleme sollen unter dieser Betrachtungsweise abgehandelt werden. Dabei steht immer die Grundfrage im Vordergrund: "Wie ist dieses mit jedem Tier wesentlich unvergleichbare Tier lebensfähig?"[13] Da diese Fragestellung mit dem Thema dieser Abhandlung zusammenfällt, soll sie für die weitere Bearbeitung von Gehlens Anthropologie übernommen werden.

2. Die Belastung durch reale Mängel

Um die grundlegende Frage zu beantworten, wie sich das Wesen Mensch am Leben erhält, wählt Gehlen einen elementaren Ausgangspunkt. Er denkt sich den baren isolierten Menschen ohne alle seine Errungenschaften, die ihm das tägliche Leben erleichtern oder erst möglich machen, wie ein Tier der urwüchsigen Natur ausgesetzt. Schon in Anwendung dieser echt biologischen Betrachtungsweise zeigt sich ein Unterschied zwischen Mensch und Tier in aller Schärfe. Das Tier ist in seine natürliche Umwelt genau und vollständig eingepasst. Dies zeigt sich nach Gehlen in ihrem organischen Aufbau bis in alle Einzelheiten.

Die tierischen Sinnes- und Ernährungsorgane, oder auch ihre Angriffs- und Verteidigungswaffen entsprechen den Aufgaben, die ihre Lebensumwelt an sie heranträgt weitgehend. Jedes Raubtier ist organisch den Gefahren seiner Umwelt offensichtlich in hohem Masse gewachsen. Wie Gehlen zeigt, gilt gleiches auch für wehrlose Tiere: "Ein fast wehrloses Tier, Pflanzenfresser, Bewohner unübersichtlicher Niederwälder wie das Reh wird nur als 'Fluchttier' lebensfähig sein, d.h. eine hochspezialisierte 'Renngestalt' haben, Gefahrorgane hoher Leistungsfähigkeit usw."[14]

Das Tier ist seiner natürlichen Umwelt nicht nur mor-

phologisch angepasst, auch die Eigenart seines Verhaltens ist genetisch festgelegt, d.h. durch Instinkte auf eine artbesondere Umwelt eingeschränkt. "Denken Sie etwa daran, dass die Umwelt der Spinne, der Elster und des Rehs in demselben Walde nichts miteinander zu tun haben: keine dieser Arten bemerkt das, was die andere wahrnimmt, keine verhält sich ähnlich der anderen, jede Art dagegen nimmt mit angeborener Sicherheit und angeborener Engigkeit nur das auf, was ihr lebenswichtig ist, was an Unterschlupf, an Partner, Feind, Beute ihr zugemessen ist. Und innerhalb dieses Kreises, eines ja sehr engen, verhält sich das Tier mit angeborener Richtigkeit, und eben das nennen wir 'instinktiv'.[15)]

Wie auch Uexküll eindrücklich gezeigt hat, nimmt das Tier nur einen sehr begrenzten Ausschnitt aus der Fülle der Welt wahr und ist auch nur innerhalb dieses Ausschnittes tätig.[16)] Ganz anders der Mensch: "Morphologisch ist nämlich der Mensch im Gegensatz zu allen höheren Säugern hauptsächsich durch M ä n g e l bestimmt, die jeweils im exakt biologischen Sinne als Unangepasstheiten, Unspezialisiertheiten, als Primitivismen, d.h. als Unentwickeltes zu bezeichnen sind: wesentlich also negativ. Es fehlt das Haarkleid und damit der natürliche Witterungsschutz; es fehlen natürliche Angriffsorgane, aber auch eine zur Flucht geeignete Körperbildung; der Mensch wird von den meisten Tieren an Schärfe der Sinne übertroffen, er hat einen geradezu lebensgefährlichen Mangel an echten Instinkten..."[17)]

Der Mensch ist ein Mängelwesen, dies ist der erste Begriff, mit dem Gehlen die Sonderstellung des Menschen genauer definiert. Eine ähnliche Intention mussten schon Herder und Kant verfolgt haben, die ja auch den Menschen als organisch mittellos und instinktlos beschrieben hatten.[18)] Gehlen bezieht sich auf diese Autoren. An anderer Stelle führt er zum selben Problem aus: "Nun kann man auf dieser Folie ganz gut den Menschen sich abheben lassen und seine S o n d e r s t e l l u n g in der Natur einsehen, wenn

man sich klarmacht, dass der Mensch schon physisch durch seine mangelhafte Ausstattung mit organischen Waffen oder organischen Schutzmitteln, durch die Unsicherheit und den rückgebildeten Zustand seiner Instinkte, durch die bescheidenen Sinnesleistungen so qualifiziert ist, dass ich es für vertretbar hielt, den einmal von H e r d e r verwendeten Ausdruck 'Mängelwesen' in dieser Beziehung anzuwenden."[19)]

Das Wesen Mensch ist also in der Sicht Gehlens mit schwerwiegenden Mängeln behaftet. Aber mehr noch, was sein Wesen ausmacht, ist ein seine ganze Existenzweise durchziehender Mangel. Es mangelt dem Menschen nämlich nicht nur an etwas konkret Eingegrenztem, was sein Leben in irgendeiner Weise beeinträchtigen würde. Der grundsätzliche Mangel seines Wesens ist vielmehr der, nicht schon morphologisch der Natur so angepasst zu sein, dass seine Existenz, wie die tierische, von vornherein einigermassen gesichert wäre. In seinem 1952 gehaltenen Vortrag 'Ein Bild vom Menschen' setzt Gehlen die Mängelausstattung des Menschen und den Ernst und die Not der Wirklichkeit, die sich daraus ergibt, ausdrücklich mit dem Hegelschen Begriff vom 'Negativen' gleich.[20)]

Besonders deutlich äussert sich diese Mangelhaftigkeit, wie auch Portmann nachgewiesen hat, in den ersten Monaten und Jahren im Leben jedes Menschen. Gehlen zieht wieder den Vergleich zum Tier: "Alle Tiere beherrschen nach sehr kurzer Zeit ihre notwendige Bewegungsskala."[21)] Der Mensch dagegen ist zu Beginn seines Lebens nahezu bewegungsunfähig. "Die jahrelange Unfertigkeit des menschlichen Bewegungsapparates ist wieder eine Belastung, wenn man vom Tier her sieht... Die Unfertigkeit des menschlichen Bewegenkönnens macht einen qualitativen Unterschied zu den sehr bald 'montierten', dann aber monoton - zweckmässigen tierischen Bewegungen. Die des Menschen sind unentwickelt..."[22)] Erst nach langen Jahren, nach Jahren langsamen Reifens und unermüdlichen Uebens wird der Mensch in die Lage versetzt, sich artgemäss bewegen zu

können. Aehnliche Verzögerungen zeigen sich in allen wichtigen Handlungsabläufen. "Der Mensch ist ausgezeichnet durch eine abnorm verlängerte Entwicklungszeit, d.h. durch eine, mit dem Tier verglichen, ausserordentliche Dauer der Zeit, die bis zu seiner selbständigen Handlungsfreiheit abläuft. Die Motorik, erst recht die Sexualität sind sehr lange unfertig, die Fähigkeit zur Teilnahme an der gemeinsamen Daseinsbewältigung sehr spät erreicht."[23]
Die ersten Schritte ins Leben und die Zeit der Kindheit und Jugend sind also geprägt von einer starken Belastung, durch organische Unzulänglichkeiten und durch eine Unfertigkeit des Verhaltens. Diese Unzulänglichkeiten vermag der Mensch nie ganz abzuschütteln. Sie beherrschen seine Lebensweise hintergründig, indem sie den Menschen immer vor die Aufgabe stellen, sich von der Belastung, die sie darstellen, frei zu machen.[24]

Wir sehen uns also mit einer Tatsache konfrontiert, die zunächst paradox erscheinen muss. Der Mensch, das die Welt beherrschende Lebewesen, zeichnet sich, wie er von Gehlen beschrieben wird, vorerst durch einen unübersehbaren Mangel in seiner biologischen Ausstattung aus. Es kann jedoch nicht anders sein, als dass in diesem Mangel bereits die Möglichkeit zu Entlastung angelegt ist.

3. Der Mensch als weltoffenes Wesen

Schon nach dem ersten Schritt seiner anthropologischen Untersuchung kommt Gehlen zu dem Ergebnis, dass der Mensch ein höchst untierisches Lebewesen ist. Ein Vergleich der elementaren Lebensprozesse des Menschen mit denen höherer Tiere ergibt eine Belastung durch faktische Mängel auf Seiten des Menschen. Und ausgerechnet der Mensch, dieses in seiner organischen Grundausstattung so mangelhafte und riskierte Wesen, ist ein Kosmopolit. Es gibt kaum einen Ort

auf dieser Welt, den er nicht besiedelt hat. Man findet ihn am Aequator oder in arktischen Gebieten. Gehlen schliesst auf eine klar umschriebene Sonderstellung des Menschen: "...die Natur hat dem Menschen eine Sonderstellung angewiesen, oder anders gesagt, sie hat im Menschen eine sonst nicht vorhandene, noch nie ausprobierte Richtung der Entwicklung eingeschlagen, sie hat ein neues Ordnungsprinzip zu erschaffen beliebt."[25)]

Um dieses neue Ordnungsprinzip herauszuarbeiten, vergleicht Gehlen wieder Tier und Mensch. "Die Struktur eines Tieres muss also im Zusammenhang mit seiner Umwelt erforscht werden. Seine Organe der Ernährung, der Bewegungsweise, Fortpflanzung; die Sinnesorgane, Körperbedeckung, Bewaffnung usw. sind je verwendungsspeziell und bilden einen je sehr ausgeprägten, besonderen Zusammenhang, ein System. Dieses System ist angepasst seiner streng artspezifischen Umwelt: einer ganz eindeutigen Lebensweise, Technik der Fortpflanzung und Ernährung, einer 'Heimat' mit ihren Wegen und Schlupfwinkeln, dort vorhandenen wieder besonderen Beutetieren oder Früchten, Feinden, Symbioten - alles in entsprechendem Klima usw. Man nennt das Ganze einer solchen Zuordnung eine Biozönose..."[26)]

Die Struktur des Menschen dagegen kann nicht aus seiner Lebensweise in einer spezifischen, umgrenzten Umwelt abgeleitet werden. Was den Menschen ausmacht, ist gerade das Fehlen eines solchen Zusammenhanges. Genau das hatte Gehlen mit dem Begriff 'Mängelwesen' zu benennen versucht. Auch Nietzsche, auf den sich Gehlen bezieht, sieht dieses Problem und bringt es wie folgt zum Ausdruck: "Denn der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgend ein Tier sonst, daran ist kein Zweifel - er ist d a s kranke Tier."[27)] Auch an anderer Stelle meint Nietzsche, "... dass der Mensch das n o c h n i c h t f e s t g e s t e l l t e T i e r ist..."[28)]

Gehlen schliesst sich dieser Kennzeichnung des Menschen

an. Er schreibt dazu: "Dieses Wort ist richtig und exakt doppelsinnig. Es meint erstens: es gibt noch keine Feststellung dessen, was eigentlich der Mensch ist, und zweitens: das Wesen Mensch ist irgendwie 'unfertig', nicht 'festgerückt'. Beide Aussagen sind zutreffend und können übernommen werden."[29)]

Gehlen übernimmt auch den Begriff 'Weltoffenheit', den Scheler geprägt hat und verwendet ihn sinnverwandt mit 'nicht festgestellt'. "Der Mensch ist w e l t o f f e n heisst: er e n t b e h r t der tierischen Einpassung in ein Ausschnitt-Milieu. Seine physische Unspezialisierung oder Mittellosigkeit ist genau so ein Gegenbegriff der Weltoffenheit, wie umgekehrt beim Tier Organspezialisierung und Umwelt einander entsprachen. ...Wir haben jetzt dagegen den 'Entwurf' eines organisch mangelhaften, d e s w e g e n weltoffenen, d.h. in keinem b e s t i m m t e n Ausschnitt-Milieu n a t ü r l i c h lebensfähigen Wesen, und verstehen jetzt auch, was es mit den gegebenen Bestimmungen auf sich hat, der Mensch sei 'nicht festgestellt'..."[30]

Der Umstand, weltoffen oder nicht festgestellt zu sein, birgt für den Menschen sowohl positive als auch negative Aspekte in sich. Sein organischer Aufbau und die Steuerung seines Verhaltens sind zwar mangelhaft, dies aber in dem bestimmten Sinne, dass der Mensch in der Art und Weise seiner Lebensführung nicht festgelegt ist. Er ist nicht festgelegt, weil seine Natur keine bestimmte Lebensweise erzwingt, wie dies bei anderen Lebewesen in viel höherem Masse der Fall ist. Andererseits bedeutet Weltoffenheit, dass der Mensch offen ist, sich an die verschiedensten Lebensbedingungen anzupassen. Gehlen sagt auch, dass "...der Mensch W e l t hat ..."[31)] Auf Grund dieser Disposition tun sich dem Menschen nahezu unbegrenzte Möglichkeiten auf. "Die Weltoffenheit des Menschen wird insofern zweckmässig, als sie ein wahrhaft unendliches Feld wirklicher und möglicher Sachverhalte hergibt, ein Erfindungsfeld, in dem die Mannig-

faltigkeit so gross ist, dass der Mensch unter allen Umständen einige Mittel findet und ausnutzen kann, um eine das Leben ermöglichende Veränderung hervorzubringen, so die Mängel seiner organischen Ausstattung irgendwie ersetzend."[32]

Nicht festgestellt ist zunächst einmal der kindliche Bewegungsapparat, da auf dessen Unfertigkeit eine geradezu unbegrenzte Vielfalt von Bewegungsmöglichkeiten basiert. Die unvergleichliche Variabilität des menschlichen Bewegungsrepertoires wird deutlich, wenn man sich nur schon die Skala der Bewegungen vor Augen führt, die zur Ausübung der verschiedenen Handwerke, künstlerischen Tätigkeiten oder Sportarten vonnöten sind. Um diese Leistungen hervorzubringen, so schliesst Gehlen, dürfen die menschlichen Bewegungsfiguren eben nicht angepasst sein, sie müssen vielmehr unspezialisiert, plastisch, aber anpassungsfähig sein. "Wenn wir fragen, warum der Mensch über eine solche Mannigfaltigkeit von Bewegungsformen verfügt, so kann auch hier die Antwort nur lauten: seine Bewegungsskala ist u n s p e z i a l i s i e r t. Die unbegrenzte Plastizität der menschlichen Bewegungen und Handlungsformen ist also nur zu verstehen von der ebenso unbegrenzten Fülle von Tatsachen aus, vor die ein weltoffenes Wesen zu stehen kommt, und in denen es nun fähig sein muss, i r g e n d w e l c h e auszunützen und einzusetzen."[33]

Weltoffen wie der menschliche Bewegungsapparat muss auch das menschliche Antriebsleben sein, denn als unspezialisiertes Wesen, das fähig sein muss,sich zu spezialisieren und anzupassen, wäre der Mensch kaum lebenfähig, wenn er wie das Tier, nur über einige eingleisige, festgelegte Instinkte verfügen könnte. Instinkte können nur ansprechen, wenn eine, diesen Instinkten entsprechende, günstige Situation eintritt. Darauf zu vertrauen liegt nicht im Wesen des Menschen. Er vermag sich nur am Leben zu erhalten, indem er ständig bestrebt ist, die ihm günstigen Lebensbedingungen selbst herbeizuführen. "Aber gerade um sie herbeizuführen, bedarf es

einer grundsätzlichen a n d e r e n Antriebslage, als sie ein Instinktwesen haben kann, nämlich, um es mit einem Worte anzudeuten, einer w e l t o f f e n e n ... Um eine kurze Bezeichung dieses sehr vielseitigen Sachverhaltes zu haben, fasse ich ihn ... unter dem Ausdruck 'Orientierbarkeit' der Antriebe zusammen, wobei schon die Wahl des Wortes andeuten soll, dass wir es mit einer selbst zu vollziehenden L e i s t u n g des Menschen zu tun haben."[34)]

Die Plastizität seiner Bewegungen, die Orientierbarkeit seines Antriebslebens, das 'Nichtfestgestelltsein' seiner Physis, stellen den Menschen unter den Zwang, sich selbst festzustellen und über sich zu verfügen. Hier zeigt sich, dass die höheren Funktionen, wie Bewusstsein, Denken, Sprache, Phantasie usw. gewissermassen in die morphologische Sonderstellung des Menschen 'hineinkomponiert' sind. Der Mensch findet in sich eine Aufgabe vor, und gerade deshalb kann er ohne eine Deutung seiner selbst nicht auskommen. "...er v e r f ü g t noch über seine eigenen Anlagen und Gaben, um zu existieren, er v e r h ä l t s i c h z u s i c h s e l b s t , lebensnotwendig, wie dies kein Tier tut; er lebt nicht, wie ich zu sagen pflege, er f ü h r t sein Leben. Nicht aus Spass, und nicht zu Luxus des Nachdenkens, sondern aus ernster Not: wenn die Natur ein Wesen allen Gefahren der Störbarkeit und Abirrung ausliefert, die in diesem 'Nichtfestgestelltsein', in diesem Zwang, sich selbst festzustellen und über sich zu verfügen, bestehen, so musste ein ernster Grund vorliegen. Und er liegt vor in dem Risiko einer Physis, die aller beim Tier wohlbewährten organischen Gesetzlichkeit geradezu widerspricht."[35)]

Dies alles legt nahe, dass der Mensch der Natur die Mittel, die er zum Leben benötigt, auf eine Art und Weise abgewinnen muss, welche sich wiederum deutlich von der der Tiere abheben muss. Diese Besonderheit menschlichen Tuns, von Gehlen mit dem Begriff 'Handlung' benannt, soll im folgenden dargelegt werden.

4. Der Mensch als handelndes Wesen

Die 'exakt biologische' Fragestellung, auf welche Weise und mit welchen Mitteln der Mensch zu leben vermag, wird von Gehlen also zunächst einmal eingegrenzt, indem er feststellt, "...dass der Mensch in seinem blossen Dasein eine Aufgabe vorfindet, dass sein Dasein seine eigene Aufgabe und Leistung wird, ganz elementar: es ist schon für ihn eine beträchtliche Leitung nächstes Jahr noch zu leben, und zu dieser Leistung müssen die gesamten Fähigkeiten des Menschen von ihm selbst gebraucht werden."[36]

Was also beim Tier schon naturgegeben ist, nämlich die Einpassung in eine bestimmte Umwelt, muss sich der Mensch erst erarbeiten. Andererseits ist aber in seiner mangelhaften, das heisst unspezialisierten Physis auch bereits die Möglichkeit angelegt, die Anpassung an eine Vielzahl von Umweltbedingungen zu vollbringen. Er kann - und kein Tier ist dazu in der Lage- "...die Mangelbedingungen seiner Existenz eigentätig in Chancen seiner Lebensfristung umarbeiten."[37]

Hier hebt Gehlen den Menschen zum ersten Mal positiv vom Tier ab. Was das Tier lebenfähig macht, also die Festlegung auf eine bestimmt Lebensweise, ist gerade das, was das Tier hindert, menschliche Züge anzunehmen. Deshalb bezeichnet 'Mängelwesen' in Gehlens Wortgebrauch nicht eine Minderwertigkeit des Menschen gegenüber dem Tier, sondern die Ausräumung eines Hindernisses auf dem Weg zu einer höheren Lebensweise, also die Bedingung seiner Ueberlegenheit.

Um die Natur zu seinem Zwecke zu verändern, muss der Mensch gezielt handeln. Somit kommt Gehlen zu einer weiteren zentralen Definition des Menschen. Er schreibt: "Man sieht wohl gleich, wie hier die 'funktionale', die Vollzugsbetrachtung sich der ontologischen gegenüber als fruchtbarer erweist. Wir werden, um jetzt eine erste Formel zu geben, den Menschen als h a n d e l n d e s W e s e n definieren."[38]

Aus einer funktionalen Betrachtungsweise ergibt sich, dass ein nicht auf eine bestimmte Umwelt organisch programmier-

tes Lebewesen, wie es der Mensch ist, nur durch eigene Entlastungsleistung, d.h. durch Ausnutzung der Belastung ins Lebensdienliche bestehen kann.[39] Die Problematik menschlichen Handelns wird deutlich, wenn man sich wieder vor Augen führt, dass die Handlungen des Menschen weder auf Bewegungen beruhen, die nur der Reifung bedürfen, noch können sie auf die sichere Steuerung durch einen riskierten Mangel an Instinkten aus, wie auch Lorenz betont hat.[40]
Das Prinzip der Entlastung muss also zum Problem der Intellektualität des Menschen führen, denn nur intelligent handelnd kann der Mensch seine biologische Unzulänglichkeit ausgleichen. Als Aspekte sind Mängelbelastung und Intelligenz aufeinander bezogen; "...im Begriff der Handlung ist die denkende, erkennende, wollende Seite des Menschen ebenso enthalten wie seine physische, aber so, dass beide uno actu als gegenseitig gedacht werden."[41] An anderer Stelle beschreibt Gehlen diesen kompensatorischen Zusammenhang wie folgt: "Die Intellektualität des Menschen bleibt ihm zuletzt allerdings ein Rätsel, aber dieses wäre ein vollständiges, wenn man sie nicht im Zusammenhang mit den Mängeln seiner Organ- und Instinktausstattung sehen könnte; denn diese Intellektualität nimmt ihm den Zwang zur organischen Anpassung ab, dem die Tiere unterliegen, sie befähigt ihn umgekehrt zur Veränderung der urwüchsigen Umstände bis zur Tauglichkeit für ihn."[42]
Demnach wird jede Betätigung des Menschen zu einer Willensmässigen Verfügung, wobei es immer um die Umgestaltung der Umwelt entsprechend den eigenen Bedürfnissen geht: "...unter H a n d l u n g soll die voraussehende, planende Veränderung der Wirklichkeit verstanden werden..."[43]
In praktischer Hinsicht ist Handeln die spezifisch menschliche Weise, zur Bedürfnisbefriedigung zu kommen. Dem Erfolg einer Handlung kommt eine mehr oder weniger grosse Bedeutung zu, stellt doch jede Handlung eine praktische Entscheidung dar, ob und wie dieses handelnde Lebewesen überleben wird.

Um sein Ueberleben sicherzustellen, ist der Mensch auf ein ganzes 'System der Weltorientierung und Handlung'[44] hingewiesen, welches an Stelle der tierischen Unmittelbarkeit des Verhaltens tritt. "Z w i s c h e n die elementaren Bedürfnisse und ihre äusseren, nach unvorhersehbaren und zufälligen Bedingungen wechselnden Erfüllungen ist eingeschaltet das ganze System der Weltorientierung und Handlung, also die Zwischenwelt der bewussten Praxis und Sacherfahrung, die über Hand, Auge, Tastsinn und Sprache läuft."[45]
Wenn aber menschliches Handeln nicht wie tierisches Verhalten eng, stimmig und erblich festgelegt ist, so muss der Aufbau dieses vermittelnden Systems zur wichtigsten Aufgabe des Menschen werden. Auf diese Fragen soll in den folgenden Abschnitten eingegangen werden.

II Der Aufbau der Weltorientierung und der Handlungssysteme

Nachdem Gehlen die Grundzüge seiner Theorie mit ihren zentralen Komponenten - der Unspezialisiertheit der menschlichen Physis und dem daraus resultierenden Zwang, sich durch geplante Handlung am Leben zu erhalten - dargelegt hat, muss es ihm darum gehen, nachzuzeichnen, wie der Mensch dazu kommt, sich in der Welt zu orientieren und geeignete Handlungsfiguren aufzubauen.
Wenn Gehlen sagt, "...dass der Mensch die Bedingungen seiner Lebenfristung selbst zu erzeugen hat..."[46], so bedeutet das, dass der Mensch seine Lebenchance nur wahrnehmen kann, indem er sich selbst in die Lage versetzt, der sich ständig wandelnden Umwelt die Mittel, die er zum Leben benötigt, abzuringen. Dies kann ihm nur lernend gelingen. Die Notwendigkeit, aber auch die Möglichkeit, zu lernen, ist also tief in die menschliche Natur eingebettet. Gehlen führt aus: "Die Lernfähigkeit des Menschen und dieser gezielte Lerneinfluss seiner Umgebung sind sozusagen in die rein biologische Ent-

wicklung eingeplant, indem das Kind typischer- und normalerweise (aber gänzlich anomal im Vergleich zum Tier) aus dem Mutterleibe herausgenommen und diesem Einfluss unterstellt wird. Diese Gelehrigkeit seiner Sinnesleistungen, Bewegungen und Ausdrucksmittel behält der Mensch bis in das höhere Alter bei..."[47]

Gehlen sieht zwei ineinandergreifende Reihen von Aufgaben: "Die eine besteht in der Aneignung der offenen Weltfülle, welche ja nicht eine zugeschnittene, reizarme und intensiv angenäherte Auswahl- Umwelt ist, wie die des Tieres, sondern ein unendliche U e b e r r a s c h u n g s f e l d , in dem einmal Orientierung notwendig ist.(...) Unmittelbar eingreifend in diese Aufgaben und im dauernden Gegenvollzug gelöst wird eine Reihe weiterer, die man unter dem Thema 'Entwicklung der Bewegungsbeherrschung' zusammenfassen kann."[48]

Erkenntnis und Handlung sind schon in der Wurzel untrennbar. Dies zeigt sich, wenn man wie Gehlen das tut, die Entwicklung des Säuglings verfolgt.

1. Der Weg zur Handlungsfähigkeit

Handlung im Sinne Gehlens steht in einem engen Zusammenhang mit Bewegung, und da Bewegung auf die Gegenstände der Umwelt ausgerichtet ist, ist die Wahrnehmung dieser Gegenstände Voraussetzung für jede koordinierte Bewegung. Das Neugeborene kommt ohne Handlungsführung und Weltorientierung zur Welt. Es ist nahezu bewegungsunfähig und kann die Reize, die auf es einströmen, nicht verarbeiten. Diese Unfertigkeit entspricht nur der Weltoffenheit des Menschen. "Sie sind deshalb bei Geburt in so hohem Masse unfertig, weil sie von Grund auf durch selbstempfundene Bemühung verfügbar gemacht werden, dabei aber variabel b l e i b e n und im Umgang und Kommunikation mit den Sacherfahrungen entwickelt werden sollen."[49]

Das Neugeborene wird von Reizen, denen es schutzlos ausgeliefert ist, geradezu überflutet; es beantwortet sie mit Unlustreaktionen.[50] Nach und nach beginnt sich die Reizabwehr zu vermindern. Nach einigen Monaten lernt der Säugling, immer mehr Reize ohne Unbehagen zu ertragen und neutral zu beantworten. Gleichzeitig kommt es zu einer deutlichen Zunahme der Greifbewegungen. Das Känd fängt an, auf Einzelheiten genauer einzugehen. Schliesslich macht es sich daran, Bewegungen lustvoll zu wiederholen und unermüdlich zu reproduzieren.[51] Ein Prozess setzt ein, den Gehlen 'elementaren Kreisprozess im Umgang' nennt.[52] Ein Beispiel soll verdeutlichen, was Gehlen darunter versteht: "Wir beginnen unsere Untersuchung an einem Beispiel von Guernsy, das uns noch mehrfach beschäftigen wird: ein Kind, elf Monate, fällt im Bett hin und stösst die Stirn heftig auf. Es schreit mehrere Minuten lang. Ganz plötzlich hielt es inne, richtete sich auf und begann sorgfältig und mit angestrengter Hingabe seine Stirn mehrere Dutzend Male nacheinander in genau derselben Weise in einer geführten Bewegung vorn aufzuschlagen."[53]

Aus diesen Beobachtungen zieht Gehlen Schlüsse, die für seine Theorie von grosser Bedeutung sind. Er folgert, dass das durch das Aufschlagen des Kopfes entstandene Schmerzgefühl vom Kind als sensorischer Erfolg gewertet werde. Das "Selbstgefühl der eigenen Tätigkeit"[54] werde für das Kind zur Lustquelle dieser schmerzhaften Handlung, so dass die Bewegung "selbst den Reizerfolg eigenen Fortsetzung"[55] produziere. Das Kind sieht sich in die Lage versetzt, willentlich, durch eigene Bewegung, Empfindungen hervorzurufen. Hier setzt nach Gehlen die Selbstführung der menschlichen Motorik ein. Zufällig ablaufende Bewegungen werden von nun an geführt und eingesetzt. "Irgendeine unbeabsichtigte oder unwillkürliche motorische Leistung hat einen Reizerfolg, und dadurch entsteht ein besonderes Be-

wusstsein, ein entfremdetes Selbstgefühl dieser Leistung, die nun übernommen, eingesetzt und vor allem ausgebaut werden kann. Es ist dieses entfremdete Selbstgefühl der eigenen Tätigkeit, das den weiteren Ausbau derselben steuert."[56)]

Jahrelang ist das Spiel der wesentliche Inhalt des kindlichen Lebens, und dieses Spielen, in dem Kinder oft bis zur Ermüdung aufgehen, hat durchaus seine ernsten Seiten. Zum einen lernt das Kind, seine Bewegungen zu schulen, und zum andern macht es Bekanntschaft mit den Dingen. Durch eigene Bewegungen erforscht es die Aussenwelt. Diese Entwicklung ist begleitet von einer zunehmend adäquaten Verarbeitung sinnlicher Eindrücke.[57)] Zwei Aufgaben, die das Kind vorfindet, werden also im Spiel bewältigt: "...die Unterscheidung des eigenen Leibes von der Aussenwelt, die Ausbildung beherrschter Bewegungen und die Beherrschung der komplizierten Topographie des eigenen Leibes ist die eine Richtung des Geschehens; der Aufbau einer durch Seh- und Tastwahrnehmung gleichermassen gedeuteten und verfügbaren Aussenwelt die andere."[58)]

Die Handlungsbewegungen des Kindes bewirken Sachveränderungen, die über die Empfindungen aller Sinne rückempfunden werden. Auf diese Erfahrungen gründen sich schliesslich, in Abstraktion realer Gegenstände und Bewegungen, Vorstellungen und Phantasien als Bilder oder Vorahnungen künftiger Wirklichkeit. "Es ist dies ... eine Bedingung zur Entwicklung der B e w e g u n g s p h a n t a s i e , und es ist überhaupt zu merken, dass alle menschlichen sensomotorischen Leistungen s e l b s t e m p f u n d e n, d.h. aber: an sich selbst und gegeneinander reagibel und umgangsfähig sind. Es ist dies die Voraussetzung zur Ausbildung einer 'inneren Welt', d.h. von Umgangs- und Bewegungsphantasmen, Erfolgsvorstellungen, Eindruckserwartungen, welche u n a b h ä n g i g v o m t a t s ä c h l i c h e n B e s t a n d d e r w i r k l i c h e n S i t u a t i o n entwickelt und aufgebaut werden können: ein sehr hoher, aber noch kei-

neswegs der letzte Grad der Entlastung."[59]
Das Kind entdeckt gewissermassen die Welt. Es erforscht sie in allen Einzelheiten und bildet dabei Gewohnheiten des Verhaltens aus. Aufbauend auf Phantasie und Vorstellungsvermögen ergibt sich mehr und mehr, dass Gegenstände schnell, z.B. mit einem Blick erfasst werden können. Musste das Kleinkind, um Schwere, Härte oder Nässe von Gegenständen zu erfahren, diese noch betasten, so genügt später schon der Augenschein, um Aufschluss über diese Eigenschaften zu erhalten. "Inzwischen ist nämlich ein unendlich wichtiger zweiter Schritt unserer Erfahrung und unseres Erfahrungsaufbaus hinter dem Rücken des Bewusstseins erfolgt: es haben sich höhere, s y m b o l i s c h e , d.h. einfach: abgekürzte und damit e n t l a s t e n d e Formen der Wahrnehmung und überhaupt des vitalen Könnens herausgebildet, die ganze weite und schwer errungene Erfahrungsketten entlasten, indem sie sie sozusagen kurzschliessen."[60]

Eingewoben in diese Vorgänge entsteht die Sprache. Auch Sprache ist zunächst einmal Bewegung, nämlich 'Lautbewegung'.[61] Lautbewegungen setzen früh in der kindlichen Entwicklung ein. Das Kind entäussert akustisch seine Lebendigkeit, bringt Scheindrücke, Bedürfnisse und Nöte lautmotorisch zum Ausdruck, begleitet Bewegungen oder Affekte mit Lautgesten oder reagiert auf Wiedererkanntes mit Lautantworten.[62] Sprechen ist also kommunikatives Sichverhalten, selbstempfundene, reflektierte Tätigkeit, Symbolleistung und endlich herabgesetzter, entlasteter Kontakt mit der Welt.[63] "Oder wieder anders: mit der Sprache, die ausschliesslich in Symbolen lebt, gelingt grundsätzlich die Loslösung von der Einzelsituation, denn die Worte sind von der Sprachphantasie her in schlechthin unbeschränkter Weise frei verfügbar. Erst in Anlehnung an die Sprache lernen wir daher frei zu reproduzieren und in den damit erst zu unbeschränkt veränderlichen 'Vorstellungen' gewordenen Erinnerungen nun sogar als 'Erwartung' der Wahrnehmung vorzu-

greifen, sie sozusagen bloss noch auf die Tatsache ihres Eintreffens hin flüchtig zur Kenntnis nehmend - eine unnachlässliche Bedingung ihrer Wahrnehmung komplizierter Zusammenhänge und jedes Handlungsentwurfs und Plans."[64] Das heisst nichts anderes, als dass der Mensch denkt, indem er über die Sprache verfügt. Gehlen definiert den 'Gedanken' als "... e i n e i m S p r a c h l a u t v e r l a u f e n d e I n t e n t i o n auf etwas."[65] Da der Mensch sein Leben aber nur erhalten kann, indem er kontrolliert und gesteuert handelt, sind es die höchsten, d.h. seelisch-geistigen Funktionen, die im Zentrum seines Handelns stehen.

2. Technik, Naturbeherrschung und Kultur

Gehlen hatte den Menschen als 'Mängelwesen' definiert, das aufgrund seiner wenig spezialisierten Organe und Instinkte in keiner natürlichen Umwelt lebensfähig ist. Der Mensch war zu allen Zeiten vor die Aufgabe gestellt, diesen Mangel zu kompensieren. Dass er dies immer mit mehr oder weniger grossem Erfolg getan hat, bekunden die Zeugnisse der Vergangenheit. Man weiss heute, dass bereits die ältesten menschenähnlichen Formen recht differenzierte Techniken der Nahrungsmittelbeschaffung und -zubereitung und auch Schutzmassnahmen vor Witterung oder vor Raubtieren angewendet haben. "Das Kunststück eines so riskierten Wesens, sich am Leben zu erhalten, kann in der elementaren Schicht nur in einer Ueberbietung und Kompensation seiner Mängelausstattung bestehen, und wo wir früheste Kulturen aufgraben, finden wir denn auch die lebensnotwendigen Werkzeuge, die Faustkeile, Feuersteinmesser, Lanzenspitzen, stets in verlorengegenen Techniken hergetellt, die Feuerspuren usw."[66] Es besteht also Grund zu der Annahme, dass der Mensch seit seinen Anfängen, Millionen von Jahren vor unserer Zeitrechnung, technische Hilfsmittel entwickelt und eingesetzt hat.[67]

Erst die Technik, die vom Menschen auf erfinderische, konstruktive, geistreiche Weise hervorgebracht werden musste, verschaffte ihm die überlegene Position, die er heute in der Natur einnimmt. Gehlen geht davon aus, dass diese Entwicklung auf einem Organmangel beruht, den der Mensch auszugleichen suchte. Er spricht in diesem Zusammenhang von Technik als Organersatz, Organentlastung und Organüberbietung. "Der Schlagstein in der Hand entlastet und überbietet zugleich im Erfolg die schlagende Faust; der Wagen, das Reittier entlastet uns von der Gehbewegung und überbietet weit deren Fähigkeit. Im Tragtier wird das Entlastungsprinzip handgreiflich anschaulich. Das Flugzeug wieder ersetzt uns die nicht gewachsenen Flügel und überbietet weit alle organischen Flugleistungen. (...) Das wären zunächst, im ganz leibnahen Bereich, die Prinzipien des Organersatzes, der Organentlastung und -überbietung. Dieses Verfahren setzt sich nun nach aussen fort, es ergreift immer grössere Bereiche des Organischen überhaupt."[68]

Es ist offensichtlich, dass im Laufe der Menschheitsentwicklung Erfahrungen, die Einzelne gemacht haben, an die Mitmenschen weitergegeben und schliesslich tradiert worden sind. Nur so lässt sich unser heutiger Bestand an technischen Mitteln erklären. Das bedeutet, dass der Mensch ohne Kooperation sich nicht das hätte schaffen können, was man Kultur nennt. "Jetzt müssen einige Bedeutungen festgelegt werden: unter H a n d l u n g soll die voraussehende, planende Veränderung der Wirklichkeit verstanden werden, und der Inbegriff der so veränderten bzw. neugeschaffenen Tatsachen samt der dazu nötigen Mittel, sowohl der 'Vorstellungsmittel', als der 'Sachmittel' soll K u l t u r heissen. Der Ausdruck wird jeweils zu beziehen sein auf eine konkrete menschliche Leistungsgesellschaft,... und wir verwenden den sehr allgemeinen Ausdruck ' G e m e i n s c h a f t ' überall da, wo konkrete und von anderen unterscheidbare Gruppen k o o p e r i e r e n , bestimmen ihn also durch die Handlung."[69]

3. Trieb und Charakter

Gehlen stellt sich schliesslich die Frage, wie das Antriebsleben eines weltoffenen, auf eigentätige Durcharbeitung der Welt angewiesenen Wesens gestaltet sein muss. Nicht nur beim Tier, sondern auch beim Menschen gibt es instinktives Verhalten und zwar "...überall da, wo die Organe arbeiten 'wie es sich gehört', also beim Saugen des kleinen Kindes, seinen Greifübungen, vielleicht bei der Umarmungsbewegung. Natürlich ist eine instinktive Wurzel des Geschlechtslebens sicher."[70]

Alles komplexere Verhalten entspringt jedoch keiner echten Instinktgrundlage. Versuche, Grundtriebe zu unterscheiden wie Macht-, Nachahmungs-, Wiederholungs- oder Zerstörungstrieb sieht Gehlen als gescheitert an. Gehlen verwehrt sich auch dagegen, von vererbten Eigenschaften oder Handlungsfiguren zu sprechen. Wenn sich der Mensch dennoch in je verschiedenen Situationen sehr verschieden verhalte, so sei dies darauf zurückzuführen, dass menschliche Handlungen sozial vermittelt, also gelernt seien.[71]

Als treibende Kraft der unerschöpflichen Vielfalt menschlichen Handelns sieht Gehlen eine potentielle Antriebsbesetzung. "Diese p o t e n t i e l l e A n t r i e b s b e s e t z u n g schlechterdings aller menschlichen Tätigkeitsarten, von der Philosophie bis zur Kopfjägerei, die doch jeweils gelernte sind und deren Variationen stets ebenso denkbar bleiben, wie ihr gänzlicher Wegfall, ist von grosser Bedeutung."[72] Damit hat die Natur das menschliche Antriebsleben der Störbarkeit ausgeliefert; dies jedoch nicht ohne Grund: "Bei einem handelnden Wesen muss also das Antriebsleben eine sehr besondere Struktur haben: es muss vor allem o r i e n t i e r b a r sein, d.h. nicht nur bestimmte lebensnotwendige Bedürfnisse enthalten, sondern auch die oft sehr bedingten Umstände ihrer Befriedigung, mit denen, weil diese ja selbst wechseln, es mitvariieren muss. Inhaltliche

Vorstellungen, Phantasmen der Erfüllung und ihre Sachgesetze müssen diese Orientierung gewährleisten."[73]

Das Antriebsleben des Menschen steht also in enger Beziehung zur menschlichen Art zu handeln, wobei Handlung ja nie alleine auf die Situation, sondern auch auf die Zukunft ausgerichtet ist. Auf diese Tatsache hin ist auch sein Antriebsleben orientiert und nur in diesem Zusammenhang ist es auch verstehbar. Menschliches Antriebsleben muss so eingerichtet sein, dass eine nicht spontane Befriediung ertragen werden kann. "Da ist es einmal für den Menschen als Handelndem lebensnotwendig, die Befriedigung der Bedürfnisse a u f s c h i e b e n zu können, denn die vorbereitenden Tätigkeiten, die aus den Sachumständen erst das Brauchbare erkennen und bearbeitend herausholen müssen, haben ihre eigene, den Tatsachen ausgelieferte Gesetzlichkeit, und es ist von grösster Wichtigkeit, die Erfahrung und die Bearbeitung der Erfahrung sachlich-logisch zu betreiben, nicht aber den Störungen affektiven oder begierigen Verhaltens auszuliefern, gerade weil vom Sacherfolg die Befriedigung der Bedürfnisse abhängt."[74] Demgemäss müssen die menschlichen Antriebe in hohem Masse hemmbar sein. Es entsteht eine Kluft, ein 'Hiatus'zwischen Bedürfnissen und Erfüllungen.[75]

Dieser 'Hiatus' muss noch vergrössert werden durch den von Gehlen postulierten Antriebsüberschuss. Gehlen stellt wiederum die Verbindung zu der von ihm beschriebenen biologischen Situation des Menschen her. Es muss dem Menschen, folgert er, eine Energie zur Verfügung stehen, die sich nicht schon in der Befriedigung der unmittelbaren Bedürfnisse erschöpft. "Der Antriebsüberschuss ist v e r s t e h b a r aus den Daseinsbedingungen des Menschen: den Wechsel der äusseren Umstände bis hin zu den periodischen Rhythmen der Natur in den Jahreszeiten muss der Mensch durchhalten und unter allen Bedingungen, auch den ungünstigsten, eine dauernde Energie der Handlung entwickeln."[76]

Aus diesen Aussagen Gehlens geht hervor, dass der Mensch

nicht wie das Tier auf ein durch natürliche Regungen geregeltes Leben hoffen darf. Im Gegenteil, sein Antriebsleben wird ihm zum Problem, es ist ihm zunächst eine Belastung. Der Mensch steht unter dem Zwang, seine Antriebe erst zu bearbeiten und zu formen.

4. Erziehung und Institutionen

Fasst man die zentralen Gedanken von Gehlens Antriebstheorie zusammen, so ergibt sich folgendes Bild: die Antriebe des Menschen sind plastisch, d.h. er ist durch sie in seiner Handlungsweise nicht festgelegt; er kann philosophieren aber auch Kopfjägerei betreiben. Zudem verfügt der Mensch über einen Antriebsüberschuss, er steht unter einem pausenlosen Druck von Antriebskräften. Gerade im Zusammenhang mit der Plastizität muss die Ueberschüssigkeit menschlicher Antriebe höchst bedrohlich erscheinen. Der Mensch hat, "... überall, wo wir ihn sehen, eine gewisse Entartungsbereitschaft und leicht ins Luxurierende überschiessende Plastizität und Verderblichkeit einer Fülle oft nicht beanspruchter Anpassungsmöglichkeiten, überdies eine in dem genannten Antriebsüberschuss liegende Ausartungstendenz seiner Triebe."

Der Mensch steht also unter einem Formierungszwang. Diese Formierung kann ihm nur mit Hilfe des Bewusstseins gelingen, denn bewusste Triebe sind gehemmte Triebe, gehemmt durch irgendeinen Gegenantrieb.[78] Da die Antriebe orientierbar sind, kann der Mensch bewusst Antriebe festhalten, unterdrücken, zurückstellen oder verschieben. In der Bewältigung dieses Problems zeigt sich der Charakter. "Wir nennen nämlich ein Gefüge von Interessen, Bedürfnissen, Neigungen und Gewohnheiten (in Summa: Antrieben) , welche anspruchsvoll, angeeignet, geführt, gegeneinander stellungnehmend ausgelesen und welche auf Dauer gestellt sind - einen C h a r a k t e r ."[79] An anderer Stelle schreibt Gehlen zum gleichen

Problem: "Der Charakter ist nämlich weder ein Zusammenhang physischer oder seelischer 'Eigenschaften' noch ein solcher von Prinzipien oder Ueberzeugungen, sondern ein mittleres: ein System übernommener, gezüchteter Anlagen, die man auswählt und aneinander orientiert, und das unter zunächst bewussten Hinsichten etwa eines 'Vorbildes'."[80]
Wenn nun Charakter ein System übernommener und gezüchteter Anlagen ist, so liegt nahe, dass der Erziehung die Aufgabe zukommen muss, das Antriebsleben zu formen und den Charakter zu züchten. Dort erwirbt das Kind die Regeln der Sittlichkeit und bringt sie schliesslich selbst zur Anwendung. "Von hier aus ist eine Definition des Menschen als Z u c h t - w e s e n möglich. Diese Bezeichung umfasst alles, was man unter Moral verstehen kann, im a n t h r o p o l o g i - s c h e n Aspekt: die Zuchtbedürftigkeit, den Formierungszwang, unter dem ein 'nicht festgestelltes Tier' steht, und von dem Erziehung und Selbstzucht, auch die Prägung durch die Institutionen, in denen die Aufgaben des Lebens bewältigt werden, nur die auffälligsten Stadien sind."[81]
In seinem Werk 'Moral und Hypermoral, eine pluralistische Ethik' geht Gehlen genauer auf das Problem der 'Institutionen' ein. Gehlen geht hier von der Annahme aus, der Mensch könne seine anthropologische Bestimmung nur in den Institutionen verwirklichen. Staat, Kirche, Eigentum, Recht Sitte, Ehe usw. werden als unabdingbare Formen der Bewältigung lebenswichtiger Aufgaben angesehen. Die Institutionen schematisieren unser Denken und Fühlen und machen somit das Verhalten des Einzelnen ziemlich sicher vorhersagbar. "So entsteht die 'bienfaisante certitude', die wohltuende Fraglosigkeit in den Elementardaten, eine lebenswichtige Entlastung, weil von diesem Unterbau innerer und äusserer Gewohnheiten her die geistigen Energien nach oben abgegeben werden können, und das ist, was 'Freiheit' auch bedeuten kann."[82]

Die 'Entlastungsfunktion der Institutionen' ermöglicht Einsichten in eine der wichtigsten menschlichen Grundeigen-

schaften, betont Gehlen in seinem Vortrag 'Mensch und Institutionen'. Gemeint ist damit die
cherung des menschlichen Trieblebens. Unter diesem Gesichtspunkt erscheinen die Institutionen als "... s t a b i l i s i e r e n d e G e w a l t e n : Sie sind Formen, die ein seiner Natur nach riskiertes und unstabiles, affektüberlastetes Wesen findet, um sich gegenseitig und um sich selbst zu ertragen, etwas, worauf man in sich und anderen zählen und sich verlassen kann."[83]

Brechen Staatsgebilde zusammen, so werde gerade dieser Grundzug des Menschen freigelegt. Der 'plötzliche katastrophale Abbau der Institutionen' bewirke eine 'Uferlosigkeit der Desorientierung'; der Mensch werde auf sein 'persönliches Gewoge' zurückgeworfen.[84] "Der Ausfällungsbestand ist der S u b j e k t i v i s m u s ...eine Ichverhaftetheit derart, dass der einzelne s e i n e inneren Vereigenschaftungen, s e i n e gerade ihm zugewachsenen Ueberzeugugen und Gedanken und s e i n e Gefühlsreaktionen ohne weiteres und unmittelbar so erlebt, als ob sie überpersönlich belangvoll wären. Von den Institutionen im Stich gelasen und auf sich zurückgeworfen, kann man wohl nicht anders reagieren als mit dieser Ueberhöhung des jetzt noch vorhandenen Inneren zur allgemeinen Gültigkeit, und dies kommt heute mit einer selbstverständlichen, in seiner Naivität fast überzeugenden Weise zutage."[85]

Diese 'Exaltation der Subjektivität' sei ein 'Verdampfungsniederschlag des institutionellen Elements', der mit dem Prozess der Industrialisierung, mit dem Streben nach 'Wohlleben' eingesetzt habe. "Seit die Zivilisation diesen Kurs genommen hat, experimentiert der Mensch mit sich selbst an einer Stelle, an der er es noch nie tat. Indem er versucht, sich ganz grundsätzlich dem Joch der Umstände zu entziehen, liefert er sich ganz grundsätzlich an etwas aus, das er noch zu wenig kennt und wovon er die Meinung des frivolsten Optimismus hat: das ist er selbst."[86] Alleine dadurch, dass die

Industriegesellschaft den Menschen von der Arbeit, 'dem Druck der Not', den 'mühseligen Pflichen' in zunehmendem Masse entlaste, werde zugleich eine 'fürchterliche Natürlichkeit' enthemmt.[87]

In seinen kulturpessimistischen Betrachtungen 'Das Bild des Menschen im Licht der modernen Anthropologie' kann sich Gehlen nur noch einen Ausweg vorstellen, und das wäre der Verzicht auf ein Streben nach 'Wohlleben'.[88] Zwar sei der Krieg eine Schule für Lebensenergie und Heroismus (Gehlen schliesst sich hier William James an), er sei jedoch zugleich aber eine Veranstaltung der Unvernunft und des Verbrechens. Ein Aequivalent zum Krieg könne in einem mönchisch-christlichen Ideal liegen, der Askese. In der Askese nämlich übe der Mensch Disziplin, also Konzentration geistiger und willentlicher Selbstkontrolle.[89] Der Ausweg, den Gehlen hier beschreibt, ist also der, dass der Mensch die Kontrolle über sich selbst, die zu leisten eigentlich die Aufgabe der Institutionen sein sollte, selbst vornimmt. In diesem Sinne definiert er auch Persönlichkeit von der von ihm beschriebenen Aufgabenbereich der Institutionen her; Gehlen schliesst seine Arbeit 'Die Seele im technischen Zeitalter mit dem Satz: "Eine Persönlichkeit: das ist eine Institution in e i n e m Fall."[90]

Dennoch propagiert Gehlen die Notwendigkeit institutioneller Aussenhalte auch weiterhin. Letztlich ist er überzeugt, dass Institutionen, welcher Art auch immer, das Zusammenleben und das Auskommen des konkreten Menschen mit sich selbst, in jedem Fall vorteilhafter zu gestalten vermögen, als dies dem aufgeklärten, selbstentscheidenden Individuum der 'freischwebenden Subjektivität' möglich wäre. So findet sich in der 1952 erschienenen Arbeit 'Ueber die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung' der folgende Gedankengang: "Der Mensch kann zu sich und seinesgleichen ein d a u e r n d e s Verhältnis nur i n d i r e k t festhalten, er muss sich auf einem Umwege, sich entäussernd, wiederfinden, und da liegen die Institutionen. Es sind dies die allerdings ... von den Men-

schen produzierte Formen, in denen das Seelische, ein auch im höchsten Reichtum und Pathos undulöses Material, versachlicht, in den Gang der Dinge verflochten wird. So werden wenigstens die Menschen von ihren eigenen Schöpfungen verbrannt und konsumiert und nicht von der rohen Natur, wie die Tiere."[91]

Um ein Unbehagen in den Institutionen scheint der Mensch nicht herumzukommen. Die Institutionen sind die 'bewahrenden und verzehrenden Ordnungen und Verhängnisse'. Noch einmal warnt Gehlen davor, Institutionen abschaffen, und hohe menschliche Ideale wie das der Freiheit verwirklichen zu wollen. Denn: "Man kann auch den Fehler machen, zu gross zu denken: nicht vom Menschen, sondern vom Individuum, vom Ich, und kann versuchen, das, was von der Idee Mensch aussagbar ist, auf diesen oder jenen Menschen direkt anzuwenden. (...) Wer das Gefühl der Freiheit und der grossen Bestimmungen des Menschen enthusiastisch realisieren, wer diese ungeheure Entstung dahinströmend darleben will, wer in diesem Gedanken sein Herz höher schlagen fühlt, der ist nach einem rätselhaften Verhängnis der Schrittmacher der Guillotine."[92]

Es muss an dieser Stelle betont werden, dass Gehlens gesellschafts- und kulturpolitischen Folgerungen von den verschiedensten Autoren kritisch beurteilt worden sind.[93] Auch sein anthropologisches Grundkonzept hat Kritik erfahren. So das Verhältnis Tier - Mensch, von Gehlen in die Beriffe Umweltverbundenheit und natürliche Anpassung einerseits, oder Weltoffenheit und Handlung andererseits gefasst.[94] Sicher sind diese Zusammenhänge in der Tendenz zutreffend und in diesem Sinne für die Anthropologie wertvoll. Angesichts der Tatsache, dass auch Tiere fähig sind, sich einer veränderten Umwelt durch Neuformierung des Verhaltens anzupassen, während der Mensch, durchaus in seiner Weltoffenheit begrenzt, an bestimmte Umweltbedingungen gebunden bleibt, scheint Gehlens Beschreibung der Stellung des Menschen in der Natur, in dieser Hinsicht etwas zu prägnant ausgefallen zu sein.

HELMUTH PLESSNER - EXZENTRISCHE POSITIONALITAET

I Grundzüge der Philosophie Plessners

1. Zur Position der Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert

Jeder Philosoph ist genötigt, seine Philosophie in den Strom der Entwicklung des Denkens einzuordnen. Es gehört auch zu den selbstverständlichen Vorbedingungen und Gepflogenheiten, Rücksicht auf den Vorgänger zu nehmen. Zur Standortbestimmung des eigenen Denkens gehört zudem das Anknüpfen an den Stand der historischen Erkenntnis und der Einbezug des Weltzustandes im weitesten Sinne.
Philosophieren bedeutet seit den für die Geschichte der Philosophie des Abendlandes massgeblichen Urvätern, den Griechen, das Nachdenken über Prinzipien wie: "...Zeugungsmächte der Allnatur, Ideen und überhimmlische Urbilder, Strukturgesetze des wirklichkeitsmächtigen Denkens und Normen des Handelns."[1)]
Eine expizite Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften -

etwa im Sinne Diltheys - kennen die Griechen noch nicht. Die christliche Theologie, unter den historischen Zwang gestellt, auch ausserchristliche Denkansätze mit christlich-jüdischen zu verschmelzen, erwies sich als Forführerin der antiken Philosophie.[2] Ihre Denksysteme und Glaubenssätze sollten über lange Jahrhunderte, auch beim einfachen Volk eine Verwurzelung findend, die Kultur tiefgreifend bestimmen.
Das Aufkommen der modernen Naturwissenschaft mit Astronomie, Physik und Chemie sollte die Theologie und Philosophie des ausgehenden Mittelalters vor völlig neue Probleme stellen, indem die deren Selbstverständnis in weiten Bereichen in Frage stellte. Der neuen Situation fehlte so lange die unmittelbare Dringlichkeit, als Galilei zum Widerruf 'überredet' werden konnte.[3] Vorbereitet durch Descartes und Spinoza begann sich schliesslich die englische, französische und deutsche Aufklärung auf die veränderte Situation einzustellen, die der Einbruch der exakten Naturwissenschaften in das Weltbild geschaffen hatte. Heute wagen sich die Wissenschaften forschend immer weiter in Bereiche vor, die lange Zeit der Philosophie vorbehalten waren. Ein Beispiel: "Wenn dem Biochemiker die Herstellung von komplexen Eiweisskörpern gelingen sollte, welche Merkmale der Belebtheit zeigen, so ist er chemischen Bedingungen des Lebens auf die Spur gekommen."[4] Tatsächlich scheint die Biochemie diesem Ziel auch näher zu kommen, wie Plessner in einem Aufsatz 'Ein Newton des Grashalms' bemerkt; und ähnlich weit gesteckte Ziele haben sich auch andere exakte Wissenschaften gesteckt.[5]
Man kann sich also fragen, welche Aufgabe der Philosophie heute, im Zuge zunehmender Erklärung der Naturphänomene, zukommt. Wie die Biochemie zeigt, ist der Mensch durchaus in der Lage, Einblick in die Grundvoraussetzungen des Lebens zu gewinnen. Was nach Plessners Meinung jedoch als ungelöstes Problem bestehen bleibt, ist das 'Phänomen Leben'. Plessner schreibt zu dem von ihm gewählten Beispiel: "Um die Eigenständigkeit dieser Schicht (wie Nicolai Hartmann sagen würde) und ihrer Eigenart zu begreifen, braucht er gleichwohl den

Philosophen, denn ihm zeigt sich der Sprung und das rätselhaft Neue, was damit in die anorgansiche Natur gekommen ist. Die Analyse solcher nicht auflösbaren Charaktere, die sich z.B. die Phänomenologie zur Aufgabe macht, trifft Letztheiten (aber in einem anderen Sinne als dem der Revision der durch die fortschreitende Forschung angesetzten vorläufigen Grenze). Solche Unauflöslichkeiten und Wesenscharaktere konstituieren die Dimension unserer Welt, in der wir leben, und bilden den transproblematischen, den Rätselbereich für die philosophische Untersuchung."[6)]

Für jede Wissenschaft gilt der Satz, dass die Besonderheiten des Gegenstandes, die sie erforschen und erkennen will, das Wesen der Wissenschaft mit ihren ontologischen, erkenntnistheoretischen, methodologischen oder ethischen Grundlagen bestimmt. Gleiches gilt auch für die Philosophie. "Die Frage nach dem Gegenstand der Philosophie ist das Grundproblem alles Philosophierens, wenn es wissenschaftlich sein will. Unter dieser Bedingung ist sie der Frage nach der Aufgabe oder nach dem Wesen der Philosophie äquivalent."[7)]

Für die Naturwissenschaft bildet die Bestimmung und Vorweisung ihrer Gegenstände kein Problem; ihre Gegenstände sind Naturerscheinungen und können folglich auch dem Laien, auf irgendeine Art, sinnlich fassbar gemacht werden. Auch den Geisteswissenschaften ist es möglich, selbst wenn ihr Gegenstand nicht sichtbar ist, diesen zu benennen.[8)] Demgegenüber ist, wie Plessner meint, die Philosophie mit dem Vorwurf der Gegenstandslosigkeit behaftet."Ihr Gegenstand ist nicht vorweisbar. (...) Seine Unzugänglichkeit gegen die Forderung ausserwissenschaftlicher Vorweisbarkeit ist grundsätzlich und in seinem Wesen begründet. Dieser Sachverhalt stellt sich so dar, dass jede Aussage, welche den Satz der Unzugänglichkeit bestätigen oder bestreiten will, selbst bereits philosophisch ist."[9)]

Damit will Plessner nicht sagen, die Philosophie sei gegenstandslos, schliesslich befasst sie sich seit Jahrhunderten mit Themen wie "...Welt, Seele, Gott, Freiheit, Wahrheit,

Güte, Schönheit..."[10], aber diese Themen blieben umstritten; der Weltstreit der Richtungen und Systeme ist nie geschlichtet worden. Plessner schliesst daraus aur eine "...Verborgenheit des Gegenstandes der Philosophie."[11]

Mit dieser Gegenstandsproblematik hängt die Frage nach dem Fortschritt, den die Philosophie und die anderen Wissenschaften im Laufe der Geschichte erzielt haben, zusammen. Man könnte erwarten, dass gerade die Philosophie - kann sie doch auf die längste Tradition zurückblicken - auch die markantesten Erfolge aufweisen kann. Dem ist jedoch nicht so. Die Naturwissenschaften haben einen Fortschritt der Erkenntnis als gesetztes Ziel, der sich auch in der Verbesserung der praktischen Weltbeherrschung ausdrücken sollte. "Eine derartige Wissenschaft lässt ihre Vergangenheit hinter sich. Sie greift nicht auf sie zurück, wenn sie mit ihren Problemen beschäftigt ist. In jedem Fache löst sich die Forschung von ihrer Geschichte. Ein moderner Psychologie ist nicht an Herbart oder Wundt gebunden, ein moderner Astronom nicht an Kepler oder Leverrier. Er baut auf ihren Leistungen auf, er steht auf ihren Schultern, aber sie repräsentieren in all ihrer Grösse eine mehr oder weniger überwundene Phase der Erkenntnis. Kann man also sagen, dass die Einzelwissenschaften vorwärts blicken und ihren Schwerpunkt in der Zukunft haben, so gilt diese Bewegungsform für die Philosophie - jedenfalls bis heute - nicht."[12]

Philosophie, wie sie von Plessner verstanden und betrieben wird, hat wesentlich nicht Gegenständliches, sondern Urprüngliches zum Ziel. Folglich ist die Philsophie prinzipiell nicht fortschrittsfähig: sie hat es nicht mit 'Problemen' zu tun, die 'auflösbar' sind, sondern mit 'Rätseln', die immer wieder 'ins Unergründliche weisen'.[13] Gerade angesichts der Verborgenheit des Gegenstandes, der das Wesen der Philosophie prägt, und der ins Unergründliche weisenden Orientierung, die sie zu leisten imstande ist, ist davon auszugehen, "...dass die immer wieder dokumentierte Einsicht der Philosophie in ihr Wesen vereinbar ist mit der gleichfalls dokumentierten Unmöglichkeit, zu einer V e r e i n b a r u n g über ihr

Wesen zu gelangen."[14)]

Kann man also davon ausgehen, dass die Philosophie keine echte Erkenntnis gewinnen kann, dass die Philosophie keine Wissenschaft ist? Plessner würde diese Frage verneinen. Trotz aller Unabgeschlossenheit und aller Offenheit der Möglichkeiten, trotz aller Annäherung an die Lehren der Religion, bleibt Philosphie Wissenschaft. Denn: "Von der Pflicht des Arguments und der Begründung, den Spielregeln der Theorie, entbindet sie weder ihr religiöser oder ethisch-politischer noch ihr ästhetischer Charakter. Diesen Regeln bleibt sie durch das Wesen des Philosophierens verbunden."[15)]

Zum Wesen der Philosphie gehört es auch, mehr als jede andere Wissenschaft an den eigenen Grundlagen zu zweifeln. Hatte sich Descartes den Vorsatz genommen, alle Dinge in Zweifel zu ziehen, um so zu einem Ausgangspunkt des Denkens zu kommen, der nicht mehr zu bezweifeln ist, und von diesem archimedischen Punkt aus, dem cogito ergo sum, sicher weitere Erkenntnisse gewinnen zu können, so geht Plessner noch einen Schritt weiter: "Wer an allem zweifelt, kann nicht an seinem Zweifel zweifeln. Er muss also auf gewisse Bedingungen eingehen, welche genügen, dem Denken und den Grundsätzen der Logik ihren Geltungsbereich zu sichern und sie dem Einwand der Anzweifelbarkeit zu entziehen. Umgekehrt vertritt die Skepsis die Ansicht, dass das gegen sie angewendete Argument durch sie gerade bestritten und eine Anwendbarkeit wie überhaupt, so auch auf den Sonderfall ihrer selbst in Frage gestellt sei."[16)]

Die Unentscheidbarkeit der Frage, ob "...die Prinzipien des Denkens das Sie-in-Frage-Stellen oder das In-Frage-Stellen die Prinzipien des Denkens einschliessen...",ist jedoch nach Plessner kein "...Freibrief für jedes beliebige Konstruieren von Begriffsdichtungen oder für bequeme Resignation gegenüber philosophischen Thesen..." Das Eingehen auf die äussersten Möglichkeiten der Philosophie, bis zum Einschluss des Zweifels "gilt allein unter der Bedingung der Uebernahme der philosophischen Ueberlieferung in den Ansatz des eigenen Beginnens."[17)]

2. Sinn und Aufgabe der Philosophischen Anthropologie

Wie ist nun der Ansatz des Beginnens der philosophischen Anthropologie Plessners?
Ist 'Leben' ein wichtiges Glied des Gesamtkosmos, was wohl von jedem denkenden Menschen anerkannt wird, so gilt die im besonderen auch unzweifelhaft für den Menschen. Bisweilen ist er sogar 'das Mass aller Dinge'. "Das Leben ist das Prius des Erkennens."[18] Diese von Dilthey formulierte Grundanschauung des Lebens anerkennt auch Plessner. "Leben versteht Leben", schreibt er. "Leben besteht zwar nicht in dem Wissen von sich, es vollendet sich nur in ihm."[19]
Der Mensch als Wesen, das Natur und Geist umgreift, bedarf einer geeigneten Forschungsmethode, meint Dilthey. Leben, das wir in uns erleben, manifestiert sich ausser uns als 'Geist'. Diesen erfasst das 'Verstehen', das wiederum das Erleben voraussetzt. Lebenserscheinungen sind folglich, obschon sie mit der sinnlich erfahrbaren, natürlichen Welt verbunden sind, Gegenstand der Geisteswissenschaften.[20] "Verstehen nennen wir den Vorgang, in welchem aus sinnlich gegebenen Aeusserungen seelischen Lebens dieses zur Erkenntnis kommt."[21]
Plessner schliesst: "...will man den Menschen, so wie er lebt und sich versteht, als sinnlich-sittliches Wesen in Einer d.h. der menschlichen Existenz entsprechenden Erfahrungsstellung, welche 'Natur' und 'Geist' umspannt, begreifen, so muss man auch die Mittel dazu schaffen."[22] Hier auf die Einzelwissenschaften aufzubauen sei nicht möglich, da jede Einzelwissenschaft, will sie die Grenzen ihres Gebietes nicht verlassen, eine Reduktion des Gegenstandes vornehme. "Deshalb hat hier die Philosophie eine grosse systematische Arbeit zu erfüllen. Indem sie das Problem der Anthropologie formuliert, rollt sie das Problem der Existenzweise des Menschen und seiner Stellung im Ganzen der Natur mit auf."[23]
Wenige Jahre zuvor hatte Spengler geschrieben:"...der Mensch ist als Element und Träger der Welt nicht nur Glied der Natur, sondern auch Glied der Geschichte, eines z w e i t e n

K o s m o s von anderer Ordnung und anderem Gehalte..."[24] In seiner Darstellung 'Der Untergang des Abendlandes' bricht jedoch nach Plessner "...die Geschichte in geschichtlich einmalige Systeme auseinander...und hinterlässt als Rückstand eine ebenso verhängnisvolle als rein formale Bestimmung menschlichen Wesens: seine Geschichtlichkeit."[25] Gibt es nicht aller Diskontinuität zum Trotz "...übergreifende universal-humane Massstäbe, Eine Vernunft, Eine Welt - wenn nicht über die Natur, doch wenigstens als Natur, als menschliches Wesen?"[26] Auch die Bejahung dieser Frage muss so ausfallen, dass sie die geschichtliche Wesensart des Menschen nicht einfach übergeht. Plessner gibt sie, indem er die Kulturleistungen der verschiedenen Kulturkreise als "...Macht zu ..., als Können..."[27], aus dem Wesen des Menschen heraus, bestimmt. Plessner geht also davon aus, dass die Natur des Menschen immer dieselbe ist, dass sie aber das, was in ihr enthalten ist, erst in der Geschichte an den Tag bringt.

Plessner formuliert den Ansatz seines Beginnens also so: "In seinem Mittelpunkt steht der Mensch. Nicht als Objekt einer Wissenschaft, nicht als Subjekt seines Bewusstseins, sondern als Objekt und Subjekt seines Lebens d.h. so, wie er sich selbst Gegenstand und Zentrum ist. Denn in dieser Eigentümlichkeit: zu existieren -, geht er in die Geschichte ein, welche nur die ausgeführte Weise ist, in der er über sich nachsinnt und von sich weiss. Nicht als Körper (wenn Körper die von den Naturwissenschaften objektivierte Schicht gemeint ist), nicht als Seele und Bewusstseinsstrom (wenn es sich hier um das Objekt der Psychologie handeln soll), nicht als das abstrakte Subjekt, für welches die Gesetze der Logik, die Normen der Ethik und Aesthetik gelten, sondern als psychophysisch indifferente oder neutrale Lebenseinheit existiert der Mensch 'an und für sich'. Vom Menschen als personaler Lebenseinheit ist also zunächst zu handeln und den mit ihr wesenskoexistenten Schichten des Daseins, des Seins überhaupt." Damit soll ein Doppeltes erreicht werden: "...den Menschen als Subjekt-Objekt der Kultur und als Subjekt-Objekt der Na-

tur wirklich zu umfassen, ohne ihn in künstliche Abstraktionen aufzuteilen."[28]

Diese Aufgabe kann die Philosophische Anthropologie nur in Zusammenarbeit mit den durchaus legitimen Spezialwissenschaften lösen. Sie muss dies tun als "...ihr innerer Zusammenhang."[29] Ihre Aufgabe ist also umfassend und alles andere als leicht, gibt es doch ebensoviele Spezialwissenschaften, wie es Schichten im Menschen gibt, deren Ergebnisse die Philosophische Anthropologie zu einer 'Gesamtwirklichkeit des Menschen' zu integrieren hat. "An dieser Universalität ihrer Aufgabe scheint sie zu scheitern. Denn wie dürfte es heute im Zeitalter spezialistisch entwickelter Person- und Völkerpsychologie, Ethnologie, Soziologie und Geschichtswissenschaft, von allen biologischen und medizinischen Fächern ganz abgesehen, noch möglich sein, zu so etwas wie einer Universalerkenntnis des Menschen durchzudringen? Wie dürfen wir hier, wo alles im Fluss ist, auf irgendeine bleibende Synthese hoffen, die nicht schon nach wenigen Jahren überholt ist?"[30]

Zumindest soviel lässt sich nach Plessner sagen: "Von Ueberwölbungen ist nichts zu erwarten, ausser, dass sie einstürzen."[31]

Als Lehre vom Wesen des Menschen ist die Philosophische Anthropologie auch keine Disziplin, die nach der empirischen Methode vorgehen kann. "Denn aus der Erfahrung etwas von der Vorstellung erkennen, die selber der Erfahrung vom Menschen und ihrer Auswertung zugrunde gelegt werden soll, heisst einem unendlichen Zirkel verfallen."[32] Aber auch apriorisch kann die Wesenslehre vom Menschen nicht sein. "Sie wäre dann nicht imstande, den Hervorgang der zeitlosen, apriorischen Wahrheiten aus dem Leben im Horizont der Geschichte und ihrer Erfahrung begreiflich zu machen."[33] In seinem Werk 'Die Stufen des Organischen und der Mensch' entscheidet sich Plessner jedoch eindeutig für eine Vorrangstellung der apriorischen Methode im Bereich der Philosophie. Während empirisch fassbare Wesensmerkmale nur indikatorischen Wert für tieferliegende Seinsschichten hätten und vergänglich seien, würden

apriorische Wesensmerkmale von der Vergänglichkeit nicht berührt, denn sie konstituierten die konstante Schicht konkreter anschaulicher Erscheinung, von der auch der Empiriker immer seinen Ausgang nehmen müsse. Die organischen Modale, die qualitativen Letztheiten des Lebens, seinen zwar anschauungsfähig, aber nicht mess- und quantifizierbar.[34] "Ihre Theorie kann daher überhaupt nur den Charakter einer apriorischen, d.h. nicht mit den Mitteln der Wirklichkeitsbeschreibung und Kausalverbindung arbeitenden Disziplin tragen."[35]
Plessner versucht also, seine Methode dem anzupassen, was er unter seinem Gegenstand, dem Menschen, versteht: ein Wesen, das die Möglichkeiten seiner Existenz nicht zu ergründen vermag.[36] Von dieser Unergründlichkeit geht die Anthropologie Plessners aus, und sie bestimmt auch die Durchführung seiner Untersuchung. "Es muss o f f e n bleiben, um der Universalität des Blickes willen auf das menschliche Leben in der Breite aller Kulturen und Epochen, wessen der Mensch fähig ist. Darum rückt in den Mittelpunkt der Anthropologie die Unergründlichkeit des Menschen, und die Möglichkeit zum Menschsein, in der beschlossen liegt, was den Menschen allererst zum Menschen macht, jenes menschliche Radikal, muss nach Massgabe der Unergründlichkeit fallen. Nur wenn und weil wir nicht wissen, wessen der Mensch noch fähig ist, hat es einen Sinn, das leidvolle Leben auf dieser Erde zu bestehen. Die Unergründlichkeit seiner selbst ist das um des E r n s t e s seiner Aufgabe willen verbindliche Prinzip seines Lebens und seines Lebensverständnisses."[37]
Was ist nun das praktische Ziel, das die Anthropologie anzustreben hat? Es ergibt sich nach Plessner aus dem besonderen Lebensverständnis des Menschen der heutigen Zeit: Seit der Aufklärung ist es möglich geworden, das Dasein Gottes anzuzweifeln; die wissenschaftliche Durchdringung der Naturphänomene hat eine Instanz der überweltlichen Autorität nach der anderen fragwürdig gemacht; die alten ontologischen und metaphysischen Garantien gelten nicht mehr fraglos; die ausserweltlich sittlich-geistige Basis der Humanität wird mehr und mehr

angezweifelt. In diese Richtung hatte im besonderen die materialistische Kritik eines David Friedrich Strauss, Ludwig Feuerbach, Karl Marx und Max Stirner gearbeitet.[38] Diesen Denkern ist schliesslich doch die Konstituierung einer weltlichen Anthropologie zugute zu halten: "In der Bewegung der hegelschen Linken kam Anthropologie zum ersten Mal als Philosophie, und das will sagen: als Gegenspielerin und Erbe aller offenen und camouflierten Theologie zum Zuge."[39]
Was für den Menschen unserer Zeit zunächst bestehen bleibt, ist die Erschütterung der Ueberlieferung.
Den Ansatzpunkt für ein neues Verständnis des Menschen und für die Philosophische Anthropologie bot erst die Mitte des letzten Jahrhunderts aufkommende Wissenschaft der Biologie, denn erst die naturbeobachtende Biologie machte die exakte Erklärung von Lebensvorgängen und eine Einfühlbarkeit des Verhaltens möglich.[40] Somit konnte das cartesische Leib-Seele-Problem, das der Anthropologie nicht erkenntnisfördernd sein konnte, aus einem neuen Blickwinkel betrachtet werden. "Nur mit dem Blick auf das lebendige Verhalten von Tier und Mensch lässt sich die absurde Kluft schliessen, auf welche die Philosophie seit Descartes gestarrt hatte."[41] Es genügt nach Plessner jedoch nicht, auf die biologischen Gattungseigenschaften, auf das, was die Natur dem Menschen 'vorgedeutet hat' hinzuweisen, "...um den Menschen dazu anzuhalten, ein Mensch zu sein. Er kann sich in des Wortes strengster Bedeutung verlieren, er kann aus einer geschichtlich zu verantwortenden Existenz herausfallen, wenn er in dieser Verantwortung keine Würde mehr erkennt. Dieser Würde kann sich der Mensch heute nicht mehr aus einer fraglosen Ueberlieferung heraus versichern. So ist ihm, wenn er den Zweifel an der erschütterten Ueberlieferung so ernst wie nur möglich nimmt, sein Menschsein als Tatsache und als Aufgabe zum Problem geworden. Und zwar, wenn wir recht sehen, in einem Umfang und einer Tiefe, die keine Steigerung mehr zulassen."[42]
So kommt Plessner zur Formulierung des zentralen Anliegens seiner Anthropologie, sie hat "...falsche Autorität abzuwehren und durch ihre Erschütterung den Weg zu echter Sicherheit freizumachen."[43]

II. POSITIONALITAET UND LEBENSFORM

1. Der Doppelaspekt

Plessners anthropologisches Hauptwerk 'Die Stufen des Organischen und der Mensch' erhebt nicht mehr als den Anspruch, eine Einleitung in die Philosophische Anthropologie zu sein, wie aus dem Untertitel 'Einleitung in die philosphische Anthropologie' hervorgeht. Wie der Titel auch schon andeutet, soll der Mensch im Rahmen des Organischen, also alles Lebens, gedeutet werden, und dies soll in vertikaler Richtung, als Stufenfolge geschehen.
Die Frage, was 'Leben' ist, überlässt der Philosoph, nach Plessner insofern dem Empiriker, als es darum geht, die Bedingungen für das Auftreten organischer Erscheinungen anzugeben. Dieser arbeitet verschiedene Aspekte des Lebens heraus, wie Stoffwechsel, Regulation oder Entwicklung,die Leben von unbelebter Materie trennen. Hier setzt die Aufgabe des Philosophen ein: "Die Sonderung (die der Empiriker vornimmt E.H.) stützt sich dabei auf Grundauschauungen, in denen Lebendigkeit im Unterschied zur Unbelebtheit erfasst wird. Seine empirische Arbeit ruht also, was den Bestand an spezifisch biologischen Kategorien angeht, auf Voraussetzungen, die nur der Philosoph untersuchen kann." [44)]

Sobald es darum geht, festzuhalten, was das Wesen des Lebens im Unterschied zum unbelebten Ding 'eigentlich' ausmacht, stösst der empirische Naturforscher an die Grenze, die ihm nach Plessner seine empirische Methode setzt. Mag er auch zu einer Summe der Wesensmerkmale dessen, was Leben ausmacht, durchdringen, an der begrifflichen und inhaltlichen Festlegung der Einheit dieser Wesensmerkmale muss er jedoch scheitern; dieser Bereich fällt in die Zuständigkeit des Philosophen.
Entscheidend für eine begriffliche Festlegung des 'Lebens' ist der Ausgangspunkt von einer ganz bestimmten geistesgeschichtlichen Situation, die sich im Problem Natur - Geist

manifestiert. "Durch die Entdeckung der Abstammungs- und Vererbungslehre, der Physiologie und Entwicklungsgeschichte hatte sich ein neuer Aspekt von der Naturgebundenheit des Menschen und seiner Kultur ergeben.(...)Wenn also das Geistige nicht nach bekanntem Rezept zum einfachen Ueberbau einer bestimmten Art tierischen Daseins werden und damit nur einer biologischen Form des alten Naturalismus zum Siege verholfen sein sollte, galt es, aus neuer Perspektive die Verbundenheit von Natur und Geist und die Stellung des Menschen zu bestimmen." 45)

Richtig gesehen wird das Problem, meint Plessner, weder von Idealisten noch von Materialisten.46) Scheitern die ersteren an der Herleitung des Bewusstseins über die sinngesetzlichen Notwendigkeiten der Eindrücke aus der physischen Welt, so versagen die Theorien der letzteren angesichts der Tatsache, dass Bewusstseinsinhalte nicht auf Wahrnehmungen beruhen müssen.46) E n t w e d e r ist der Mensch mit allen seinen Eigenschaften körperlich und geistig, das letzte Glied der organischen Entwicklung auf der Erde. Dann ist sein Bewusstsein, sein Intellekt, das Formensystem seines Geistes und damit seine Kultur ein Naturprodukt, das Resultat der Grosshirnentwicklung, des aufrechten Ganges, bestimmter Veränderungen der inneren Sekretion usw. Wie es zu diesem Resultat kommt und aus körperlichen Tatsachen geistige Dimensionen werden, bleibt allerdings ganz rätselhaft. O d e r seine eigene Naturgeschichte in Verbindung mit der Geschichte der Organismen ist wie die ganze Natur eine Konstruktion des Menschen nach Massgabe der apriorischen Grundformen des Geistes und im Rahmen seines Bewusstseins. Wie freilich der schöpferische Geist zu dieser konkreten Existenz 'in' einem Menschen, zu dieser Abhängigkeit von seinen physischen Eigenschaften kommt, bleibt ebenso rätselhaft." 47)

Im einen Fall, der Darwinistischen Lösung des Problems, ist der Mensch ein Produkt der Evolution, und sein Geist nichts anderes als der vorläufige Kulminationspunkt eines Milliarden Jahre dauernden Entwicklungsprozesses, im anderen

Falle hätte sich der schöpferische Geist nichts weiter als die Vorstellung einer Evolution geschaffen; die Evolution wäre demnach ein Produkt des Menschen. Man könnte sich natürlich auch die Frage stellen, ob es nicht möglich wäre, den Menschen unter einem Grundaspekt zu verstehen, der in sich die Möglichkeiten des Menschen vereinigt, der sowohl seine Naturgeschichte als auch seine Geistesgeschichte zu erklären vermag. "Gelingt die Wahrung des Einen Grundaspekts nicht, so folgt unmittelbar daraus eine doppelte Wahrheit, die Bewusstseinsansicht und Naturansicht der Welt der Menschen als Selbst, als Ich, als Subjekt eines freien Willens und der Mensch als Natur, als Ding, als Objekt kausaler Determination." [48]

Diese doppelte Wahrheit könnte die Ueberwindung der Alternativen Empirismus - Apriorismus und die Annäherung der Gegensätze Natur - Geist, Aussen - Innen, Physis - Psyche im Sinne einer Doppelaspektivität herbeiführen. " Niemand bezweifelt die ausserordentliche Zweckmässigkeit und Anschaulichkeit der Unterscheidung von physisch und psychisch. Sie trifft sicher wesentliche Differenzen im Sein der Wirklichkeit, wie der Fortgang der Körperwissenschaften und der Seelenwissenschaften beweist." [49] Auch hier wird wieder Plessners Geistesverwandtschaft mit Dilthey deutlich. Demnach lag Descartes Irrtum nicht in der Unterscheidung von 'res extensa' und'res cogitans', sondern die Fundamentalisierung dieses Unterschieds, die Schaffung einer vollständigen Disjunktion.[50] "Nicht auf die Ueberwindung des Doppelaspekts als eines (unwidersprechlichen) Phänomens, sondern auf die Beseitigung seiner Fundamentalisierung, seines Einflusses auf die Fragestellung ist es im folgenden abgesehen. Nur auf die Entkräftung dieses Doppelaspekts als eines die wissenschaftliche Arbeit in Naturwissenschaft, d.h. Messung, und Bewusstseinswissenschaft, d.h. Selbstanalyse, z e r r e i s s e n d e n P r i n z i p s kommt alles an." [51]

Welche Gegenstände erscheinen nun im Doppelaspekt,

fragt sich Plessner weiter. Es sind dies alle Wesen,und nur die Wesen, die sich als Selbst und als körperliches Ding bekunden. Sicher trifft das einmal auf mich selbst zu. In den Wesen meiner Gattung finde ich mich wieder, und was für mich gilt, scheint auch für jene zu gelten: der Mensch ist unter dem Doppelaspekt zu sehen. Nach Plessners Hypothese, die er zunehmend bestätigt findet, existieren auch Pflanzen und Tiere, also alle lebenden Wesen, im Doppelaspekt."Denn es entspricht dem Menschen, zu seiner Umgebung Du zu sagen und, was er selbst ist, im Widerschein der Welt zu suchen." 52)

Wie ist nun das so charakterisierte Leben genauer zu bestimmen? Auch bei Bergson findet Plessner den Ansatzpunkt einer "...Koexistenz von Intellekt und Naturmechanismus..." wobei sich Leben nur intuitiv erfassen, erschauen lässt. "Eine andere Erkenntnisweise muss eingreifen, die Intuition, deren wir als lebendige Wesen fähig sind. In reiner Erinnerung gewinnen wir die Freiheit von der Gebundenheit an das Netz der Kategorien. Auf dem Strom des Lebens, aber nicht mit ihm, sondern gegen ihn schwimmend lösen wir uns aus der praktischen Einstellung zu den Dingen und kommen damit 'hinter' den Kategorienmechanismus des tatgebundenen, nutzbringenden Denkens. Wir werden wieder existentiell. Leben erfasst Leben, es versteht, was es ist und was es gewesen ist. So erfasst die Intuition das innere Wesen der Entwicklung, die das palöontologisch-stammesgeschichtliche Denken nur in ihren äusseren Spuren kennen lernt." 53)
Zu den nur 'erschaubaren', nicht darstellbaren Charakteristika des Lebens gehört der für Plessner zentrale Begriff der 'Positionalität'. 54)

2. Der Organismus und sein Umfeld

Der Begriff der 'Positionalität' lässt sich aus Plessners Verständnis vom Organismus und seiner Grenze genauer bestimmen. Nach seiner These, derzufolge am lebenden Wesen die Doppelaspektivität anschaulich als Eigenschaft auftreten muss, erfasst die Wahrnehmung nur die Aussenseite des sinnlich nicht fassbaren Inneren des Organismus. "Das bedeutet für die Anschauung, dass die erscheinende Gesamtheit des Dingkörpers als Aussenseite eines u n aufweisbaren Inneren sich darbietet, welches Innere - wohlgemerkt - nicht die Substanz des Dinges ist, sondern mit zu seinen (sonst aufweisbaren Eigenschaften) gehört." [55] Selbst die Aussenseite eines Lebewesens hat nach Plessner nicht wie das unbelebte Ding eine empirisch fassbare Grenze, die seinen Anfang und sein Ende festlegt. Der lebende Körper hat "...ausser seiner Begrenzung den Grenz ü b e r g a n g selbst als Eigenschaft...",und er hat diese Eigenschaft als Raum- und als Aspektgrenze. Demzufolge erscheint ein belebter Körper als eine Einheit von Innen und Aussen, "der damit nicht nur als begrenzter an seinen Konturen den Uebergang zu dem anstossenden Medium gewährleistet, sondern in seiner Begrenzung v o l l z i e h t und dieser Uebergang selbst ist." [56] Indem der Körper selbst die Grenze zwischen sich und dem angrenzenden Mediums ist, ist er zugleich sich und dem Medium entgegen; es entsteht ein gegensinniger Lebenskreis. [57] Erst im gegensinnigen Lebenskreis von Individuum und Umfeld entfaltet sich Leben, was von Plessner mit dem Begriff 'Positionalität' benannt wird. "In dem Bezogensein von Organismus und Umgebungsfeld, die beide gegensinnig zueinander stehen, liegt das den lebendigen vom unbelebten Körper unterscheidende Kennzeichen der Positionalität.(...) Dadurch, dass das lebendige Ding in ihm selber ist, steht es zur Stelle seines Seins ausserdem noch in Beziehung, ist es 'in den Raum hinein' und damit gegen die Umgebung gestellt." [58]

Zumindest die äusseren Organe eines Organismus sind zur Umgebung hin geöffnet, sie bilden einen Funktionskreis mit der Aussenwelt, dem Positionsfeld. "So entsteht der K r e i s d e s L e b e n s , dessen eine Hälfte vom Organismus, dessen andere vom Positionsfeld gebildet wird." 59)

Die Organe bilden die Gestalt des Organismus; aus ihnen setzt sich der Organismus zusammen, wie Zimmer, Treppen, Dach usw. ein Haus bilden. Der lebende Körper ist jedoch nicht nur die Summe seiner Teile, er ist auch mehr als die Einheit seiner Teile: "So ist der lebendige Körper ein S e l b s t oder das in der Einheit aller seiner Teile nicht allein aufgehende, sondern ebenso in den Einheitspunkt (der zu jeder Einheit gehört) als einen von der Einheit des Ganzen gelöster Punkt gesetzte Sein." 60)
Die Organe setzen den Organismus zusammen, sie bilden ein Ganzes, vermitteln eine Einheit, sie beziehen sich aber auch auf die von ihnen vermittelte Einheit, der sie, meint Plessner, als Teile losgelöst, letztlich wiederum entbehrlich seien. "Deshalb ist der Gedanke nicht ganz sinnlos, dass man einem Lebewesen sämtliche Organe entfernt, und dabei glauben kann, es selbst trotzdem noch am Leben zu erhalten." 61)
Die Organe selbst sind differenziert und spezialisiert, und repräsentieren, wie die Pranke des Tigers den Tiger oder die menschliche Hand das Wesen des Menschen erkennen lassen, das Wesen des Ganzen. Somit vermittelt sich im Körper "...das Ganze zum Ganzen. Die In ihm Gesetztheit des organischen Körpers ist wirklich v e r m i t t e l t e U n m i t t e l b a r k e i t: das Ganze ist in allen seinen Teilen durch ihre in divergenter Spezialität gegebene Uebereinstimmung zum Ganzen gegenwärtig, die Teile dienen dem Ganzen." 62)
Zunächst stellen Organe Hilfsmittel, gewachsene Werkzeuge dar. So gesehen sind die Organe, in die sich ein Organismus zergliedern lässt, lauter Hilfsmittel, die zwar für das Ganze lebenswichtig sind, die aber zusammenwirkend

nur eine Einheit von Hilfsmitteln bilden. "Organ ist ein Hilfsmittel. Wozu? Zum Leben. Essen, Kämpfen, Laufen oder anlocken von Insekten, Fortpflanzung, Stoffwechsel - die speziellsten und fundamentalsten Lebensprozesse sind an Organe gebunden, finden in Organen ihre Vermittlung." 63)
Organe sind also Mittel, sie vermitteln, sie ermöglichen der Einheit der Mittel, dem Organismus erst das Leben; folglich ist der Organismus das Mittel seiner selbst. "...so ergibt sich daraus, dass der Organismus als Einheit seiner Organe die Einheit der Mittel zum Leben ist. Diese Einheit gegenüber seinen Organen stellt der Organismus aber nur dar, weil er in den Organen zur Einheit vermittelt wird. Auf Grund von Mitteln, durch Mittel zusammengehalten ist der Organismus in Wahrheit das Mittel seiner selbst." 64)
Wem also dienen die Organe? Wem also dient die Einheit der Organe, der Organismus? Nur dem Organismus selbst! Der Organismus ist Zweck seiner Selbst, er"...wird das, dem alles dient." "Dadurch gerade, dass das Leben, die Lebendigkeit wesenhaft Organisierung der physischen 'Masse' bedingt, hebt es sich ja in die Stellung des Zwecks, ist es über ihm als dem Inbegriff zusammenwirkender Einzelprozesse hinaus und wird das, dem alles dient." 65)
Das Leben findet also einen Zweck nur in sich selbst. Einen von aussen an den Organismus herangetragenen Zweck erfüllt das Leben nicht.66) "Ohne Zweifel ist aber die richtige Vorstellung doch die, dass der Organismus Zweck seiner selbst ist und seine Organe als Mittel für diesen Zweck besitzt und gebraucht, ohne einfach in ihnen substantiell als der Besitzer und Gebraucher aufzugehen." 67)

3. Angepasstheit und Wagnischarakter des Lebens

Das zunehmende Tatsachenmaterial hat die Lehre von der Konstanz der Arten erschüttert, meint Plessner.[68] Wie die Tatsachen heute liegen, ist die Abstammung der Arten, und schliesslich auch die des Menschen, aus tieferen Lebensstufen nicht mehr anzuzweifeln. "Sind auch die Meinungen über die ihm unmittelbar vorausgegangenen tierischen Vorformen nach wie vor kontrovers, nicht zum wenigsten, weil die Paläontologie in den letzten Dezennien reiche Funde fossiler Primaten gemacht hat..., so kann die seit Darwin populär gewordene These vom Ursprung des Menschen aus Stammformen der Anthropoiden nicht mehr bezweifelt werden."[69]
Die Darwinistische Lösung des Problems, wie die Natur Leben hervorbringen und gestalten konnte, wie eine 'natürliche Schöpfungsgeschichte' zu denken ist, beruht im wesentlichen auf dem Fundamentalsatz, dass die Natur diejenigen Individuen zur Zucht auswählt, die ihren Gesetzen, also den Naturgesetzen, am ehesten zu entsprechen vermögen.
Auch unbelebte Körper erfahren in der Natur Veränderungen; ein in einen Bergbach geratender Stein wird vom Wasser bewegt, er rundet sich und wird schliesslich zum Kieselstein. Verführe die Natur in ihrem Wirken auf diese Art mit belebten Körpern, so hätten diese Körper nichts mehr an sich, was sie als belebt auszeichnen würde, sie wären tot. Es muss also so sein, dass Lebewesen auf ihre Umgebung selbst Einfluss nehmen. Plessner schreibt: "Wie der Begriff Gegenwart andeutet, ist das, was gegenwärtig ist nicht nur anwesend, d.h. vorhanden oder einfach da, sondern in seinem Fortwähren und Andauern 'gegen'.Es ist in diesem Charakter notwendig auf ein Leben bezogen, welches als geschlossenes System in seiner Positionalität von einem gegensinnig zu ihm gesetzten Umwelt umschlossen ist. Was in diesem Umfeld auftritt, vorhanden, da ist, begegnet dem Organismus, bildet seine Gegenwart. In diesem G e g e n f e l d existiert der Organismus: er ist mit ihm und gegen es."[70]

Könnte man beim unbelebten Gegenstand noch von einer problemlosen, harmonischen Einpassung sprechen, so gibt es eine solche Uebereinstimmung für das Leben nicht. Für lebende Organismen gilt, dass "...die Erfahrung überall Unstimmigkeiten zwischen Organismus und Umwelt zeigt, die zum mindesten ihrer Einstimmung die Waage halten..." [71]
Ein solches Verhältnis des Organismus zu seinem Umfeld kann also weder als ein harmonisch-ästhetisches Paradies, das lediglich durch äussere Störfaktoren beeinträchtigt wird, noch als ein beliebig raues Umspringen der Naturgesetze mit dem zum Spielball gewordenen Leben angesehen werden.[72]
Darwins Theorie von der natürlichen Zuchtwahl wird von Plessner als eine Lehre der 'passive Anpassung' verstanden. Es liegt demnach nicht in der Entscheidung der Giraffe, einen langen Hals zu haben, oder nicht. Demgegenüber beschreibt Lamarck die Entwicklung des Lebens als 'aktive Anpassung'. Nach Lamarck liesse sich "...die Ausbildung der Schwimmhäute an den Zehen der Frösche und Schwimmvögel ...auf die fortwährende Anstrengung zurückführen, sich an der Oberfläche des Wassers schwimmend zu bewegen."[73] Dem Naturforscher musste Lamarcks Theorie besonders problematisch erscheinen, da sie nicht in der Lage war, die Entstehung verschiedenster Lebenserscheinungen auf einer organisch-natürlichen Ebene zu erklären. "Angenommen, es handelt sich um die Entstehung lichtempfindlicher Organe. Wie ist dieser spezifische Anpassungsvorgang zu denken? Vor der Entstehung des Organs gibt es für den Organismus kein Licht, - also auch kein eigentliches Bedürfnis nach Licht. Woher also die Tendenz zur Ausbildung eines lichtempfindlichen Organs und woher auf Seiten des Organismus die spezifische Fähigkeit zu solcher Ausbildung?"[74]
Wollte man also Lamarcks Theorie aufrechterhalten, so kann dies nur geschehen, indem man den Zellen ein Streben nach Licht zuspricht, oder dem Licht die Kraft unterlegt, seinesgleichen, ein lichtempfindliches Organ hervorzubringen. Beide Annahmen sind der rationalen Einsicht entzogen:

"Um den Vorgriff im Anpassungsverhältnis kommt man nicht herum. Die eigentümliche Auswahl einer bestimmten Komponente des Mediums zum adäquaten Reiz des noch auszubildenden Organs, die Prädisposition bestimmter Zellteile, Zellen, Zellgruppen zu spezifischen Reizempfängern oder Reaktionsmitteln bleibt nun einmal das Geheimnis im Fundament der Anpassungstheorie."[75]

Einen neuen Ansatz hat nach Plessner die biologische Analyse der artspezifischen Lebensplanformen geliefert. Diese besagt: "Insofern das Verhältnis der Anpassung (Angepasstheit) ein labiles, d. h. e i n d e r 'F o r m' n a c h i n s e i n e m G e l i n g e n v o r g e g e b e n e s, d e m 'I n h a l t' n a c h a b e r e i n g e l i n g e n d e s o d e r m i s s l i n g e n d e s ist, bleibt der Organismus bei aller Geborgenheit gefährdet."[76]

Die Angepasstheit des Organismus an seine Lebenswelt bildet eine unabdingbare Voraussetzung der Existenz, und diese Anpassung ist für Plessner in der Form vorgegeben. Nach dem Prinzip des Positionsfeldes hat der Körper seine Grenzen, die er innehält, die er aber auch öffnet und über die er auch hinausgeht. Als konkret-lebendiger Einzelinhalt, der sich von der Form nicht lösen lässt, findet hier Leben die Aufgabe vor, sich selbst anzupassen, und diese Aufgabe verfolgt der Organismus als nichts anderes denn als Zweck seiner selbst. "So erfüllt sich an dem Lebewesen das Gesetz seines eigenen Körpers, der kraft seiner Positionalität Uebergang seiner selbst in das Medium, exzentrische Mitte ist. In dem Feld, das seinen natürlichen Ort enthält, mit ihm und gegen es gestellt, muss der lebendige Körper existieren - zwischen Frieden und Kampf, auf Leben und Tod. Deshalb heisst Leben in Gefahr Sein, heisst Existenz Wagnis."[77]

Zugleich aber lebt der Organismus in der primären Harmonie seiner Organisation, seiner Organfunktionen. Auch das Verhältnis zu seiner Lebenswelt ist zunächst einmal harmonisch. Somit ist das "...Positionsfeld oder das Milieu ...wesensmässig Schauplatz von Kämpfen und Sphäre des Schutzes."[78]

Zu keiner Zeit ist das Lebewesen durch die von der Natur vorgegebene Anpassung so geschützt, dass sich Unfälle, Krankheiten, Not und Tod erst einstellen können, wenn die Grenzen der Angepasstheit überschritten werden. Für das Leben gibt es keine Garantien des Gelingens. Auch die Vermeidung von Gefahren bleibt immer das Ergebnis von Anstrengungen.

In diesem Sinne ist die Anpassungsleistung des Organismus immer zukunftsorientiert, antizipierend, letztlich immanent final. "Gegenwärtig ist etwas, sofern es im Noch nicht, in der Zukunft fundiert ist. Infolgedessen setzt die Konfrontation des Organismus mit einem Umfeld den Vorgriff, d.h. den wagenden Lebensakt voraus. Dieser wesentliche Wagnischarakter ermöglicht erst die mit dem Lebensakt sich erfüllende Angepasstheit bzw. eine darüber hinausgehende Anpassung."[79)]

Was ist das Wagnis, das der Organismus in der Konfrontation mit seiner Umwelt eingeht? - Es ist die Gefahr, nicht mehr zu existieren. "Leben ist gegen die Sphäre seines Nichtseins abgesetztes, auf sie als auf sein Gegenteil und Widerspiel bezogenes Sein."[80)]

Kann der Organismus, das Individuum, auch das Wagnis der Auseinandersetzung, den Lebensakt, relativ gut meistern, so gibt es doch eine absolute Grenze, die seiner Existenz durch die Zeit gesetzt ist: das Altern. Letztlich stellt die Zukunftsorientierung des Lebewesens eine Ausrichtung auf eine Entwicklung dar, die im Tode ihr Ende findet. Für jedes Individuum ergibt sich eine "...fundamentale Schwierigkeit aus seiner absoluten Begrenztheit durch den Tod. Für ihn ist der Feldkontakt ein mit dem Altern beständig schwindender, der schliesslich im Tode erlischt."[81)]

Damit das Leben auf diesem Planeten erhalten bleibt, so meint Plessner, muss diesem unumkehrbaren Gefälle des Alterns etwas entgegengesetzt werden, und er führt den Begriff der 'Verjüngung' ein. Dem individuellen Leben zumindest sind absolute Grenzen gesteckt, denn eine Unsterblichkeit des Organismus gibt es nach biologischen Gesetzen nicht.

Aber die in den Keimblättern enthaltene ähnliche Gesamtheit der unentfalteten Potenzen bleibt durch die Fortpflanzung erhalten. "Im Akt der Befruchtung wird die Grundlage eines neuen Individuums geschaffen, das der lebendigen Masse der Eltern entstammend ihnen ähnlich werden muss. Das Individuum verjüngt sich also in einem a n d e r e n Individuum, dem es seine Eigenschaften nach Massgabe der physikalisch-chemischen Repräsentiertheit in der Keimmasse, der Beeinflussbarkeit während der embryonalen und während der späteren Entwicklung vererbt."[82)]

4. Offene und geschlossene Form

Der Versuch, organisches Leben als Stufenfolge zu beschreiben, steht zunächst vor der elementaren Schwierigkeit, zu entscheiden, welche Lebensform pflanzlicher, welche tierischer Natur ist. Für den Einzeller z.B. ist diese Frage unentscheidbar. "Doch ist mit dem Uebergang zur Mehrzelligkeit offenbar der Zwang zur Entscheidung im Sinne der Pflanze oder des Tieres gegeben." Ein Mehrzeller kann demnach nicht zugleich Pflanze und Tier sein, und dies ist kein Zufall, denn die "...Vermutung ist nicht von der Hand zu weisen, dass in diesem Zwang zur Differenzierung ein Wesensgesetz des Lebens überhaupt manifestiert wird."[83)]
Die Wissenschaft hat durchaus aposteriorische Wesensmerkmale von Pflanze und Tier ausgemacht, und dies auf verschiedenen Ebenen. Herrscht beim Stoffwechsel hier Assimilation, schwache Wärmebildung und Sauerstoffausscheidung vor, so dort Dissimilation, starke Wärmebildung und Kohlensäureausscheidung. Diese Differenz muss sich natürlich auch in den Fress-, Verdauungs- und Exkretionsorganen ausdrücken.[84)]
Pflanzen leben meist festsitzend, Tiere meist ortsbeweglich. Ausnahmen bestätigen die Regel jedoch nicht ganz.[85)]
Auch Pflanzen besitzen licht-, druck- und schwerkraftempfindliche Zellen, die Reize perzipieren, und andere Zellen, die Bewegungen effizieren.[85)] Man kann bei der Pflanze jedoch nicht von nervösen Prozessen sprechen, denn es "...liegt nicht der mindeste Grund vor, empfindungsmässige oder auch nur zentral vermittelte Prozesse als Grundlage dieser Erscheinungen anzunehmen. Auch hier erfolgt die sinnentsprechende Reaktion nicht als Antwort auf die objektiv für das Lebenwesen vorhandene Situation, sondern rein nach den Gesetzen des Wachstums."[86)] Ein ekstatischer Gefühlsdrang, wie ihn Scheler für die Pflanze annimmt, ist nach Plessner nichts anderes als die Schöpfung eines Romantikers, der das findet, was er sucht: das Gefühl.[87)]
Worauf es Plessner jedoch ankommt, ist eine apriorische

Unterscheidung von Pflanze und Tier. Dies zu tun, geht Plessner vom Begriff der'Form' des Lebewesens aus. "Für das lebendige Ding besteht hier ein radikaler Konflikt zwischen dem Zwang zur Abgeschlossenheit als physischer Körper und dem Zwang zur Aufgeschlossenheit als Organismus. Die Lösung des Konflikts findet das lebendige Ding in seiner F o r m, deren Ausprägung in der jeweiligen Gestalt ihres Typus sinnlich fassbar wird, ohne allerdings selbst in Erscheinung zu treten. Sie bezeichnet hier die Organisationsidee - und eine Idee wird wesentlich mittelbar anschaulich -, nach welcher der lebendige Körper seine dingliche Selbständigkeit mit seiner vitalen Unselbständigkeit vereinigt." [88] Diese Form ist für die Pflanze offen, und für das Tier geschlossen.

Um Plessners Auffassung von der geschlossenen Form hervorzuheben, wäre anzuführen: das Fehlen eines Zentralorgans bedeutet auch das Fehlen einer intentionalen, bewussten Lebendigkeit; ein Mangel an Individualität und 'geschlossener Selbständigkeit'; und wie "...Wurzeln, Blätter, Früchte von den primitivsten bis zu den differenziertesten Formen betonen,...jene Eingebautheit in das umgebende Medium, die man immer wieder als absolute Hingegebenheit, als Sichverlieren und Aufgehen im Funktionskreis des Gattungsleben bezeichnet ...hat...".[89] Die Pflanze als 'offene Form' wird also von Plessner definiert als "...diejenige Form, welche den Organismus in allen seinen Lebensäusserungen unmittelbar seiner Umgebung einzugliedern und ihn zum unselbständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises macht." [90]

Entsprechend umgekehrt ist Plessners Definition der apriorischen Kategorie der'geschlossenen Form', welche die erfahrbaren Strukturen des Tieres verständlich machen soll: "Geschlossen ist diejenige Form, welche den Organismus in allen seinen Lebensäusserungen mittelbar seiner Umgebung eingliedert und ihn zum selbständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises macht."[91]

Indem der tierische Organismus sich selbst zum selbständigen Abschnitt seines Lebenskreises macht, hat die Art seiner Eingliederung in die Umwelt ihren unmittelbaren Charakter verloren; es kommt zu einer 'Abklammerung' des Lebewesens. Im Tier muss der organische Körper zu einem anderen Seinsniveau gekommen sein. Ein Bindeglied muss die Vermittlung zum Medium übernehmen, und dieses Vermittlungsglied kann wiederum nur zum eigenen Körper gehören. Wieder geht Plessner vom Organismus und den Grenzen seiner Flächen aus: "Diese Flächen dürfen ihn nicht abschliessen, da sonst die Funktion der Organe, zwischen ihm und dem Medium zu vermitteln, aufgehoben wäre. Infolgedessen muss der Körper, soll er trotzdem gegen das Medium eine geschlossene Einheit bilden, die Grenze in ihm selber haben, d.h. in ihm selber in einen Antagonismus zerfallen." [92)]

Dieses Zerfallen in einen Antagonismus bedeutet zunächst nichts weiter,als dass die Organe des Organismus "...morphologisch und physiologisch gegensinnig zueinander sind und sowohl im einzelnen wie in Gruppen antagonistische Struktur und Funktion besitzen." [93)]

Einen solchen Antagonismus findet Plessner auch bei Uexküll, der die tierische Umweltbeziehung auf organischer Ebene mit den Begriffen Merk- und Wirkorgan beschreibt: " In ihren Grundzügen ähneln sich die Körper der meisten Tiere darin, dass sie als Grundstock Organe besitzen, welche dem Stoffwechsel dienen und die aus der Nahrung gewonnene Energie der Lebensleistung zuführen. Die Lebensleistung des Tiersubjektes als Bedeutungsempfänger besteht im Merken und Wirken." [94)] Mittels seiner sensorischen Apparatur merkt also der Organismus passiv Reize aus seinem Umfeld, während er motorisch, aktiv gestaltend, auf eben sein Umfeld zurückwirkt.

Ein solcher Antagonismus kann natürlich nicht,wie die Umweltbeziehung der Pflanze,ohne ein Zentralorgan auskommen, wobei die Organe im Zentralorgan repräsentiert und zu einer Einheit zusammengefasst ein müssen. "Physisch betrachtet ,

verdoppelt sich mit der Entstehung eines Zentrums der Körper: er ist noch einmal (nämlich vertreten) im Zentralorgan."[95]

Vom einheitsstiftenden Zentralorgan aus gesehen ergibt sich somit für das Tier eine besondere Beziehung zu seinem Körper und zu seinem Umfeld: zwischen sich und das Medium ist vermittelnd ein Zwischenglied getreten, und das ist, als die Gesamtheit aller Organe, nichts anderes als sein eigener Körper. "Auf diese Weise bekommt die Mitte, der Kern, das Selbst oder das Subjekt des Habens bei vollkommener Bindung an den lebendigen Körper Distanz zu ihm. Obwohl rein intensives Moment der Positionalität des Körpers, wird die Mitte von ihm abgehoben, wird er ihr Leib, den sie hat.(...) Der ganze Körper selbst ist von ihr nicht abhängig, wohl aber diejenige Zone, die im Zentralorgan vertreten wird. Mit diesem Leib existiert das lebendige Ding als mit einem Mittel, einer zugleich verbindenden und trennenden, öffenden und verdeckenden, preisgebenden und schützenden Zwischenschicht, die in seinen Besitz gegeben ist." [96]

Diese positionale Mitte und ihr abgehobenes Verhältnis zum eigenen Körper benennt Plessner 'Zentralität'. Erst diese Abhebung ermöglichet nach Plessner die besondere, zugleich aufnehmende und einwirkende Gegenstellung des Tieres zu seiner Umwelt, sie ermöglicht "...Frontalität...: ein Für s i c h sein (als Hier-Jetzt ein für m i c h - sein), das binnenhaft mit seinem Leibkörper vor fremden Dingen steht."[97]

In diesem Zusammenhang ist die Anwendung dieses Gedankens auf die tierische Intelligenz und ihre Grenzen von Interesse. Köhler hatte in seinen Versuchen an Anthropoiden die grossen Leistungen der Intelligenz des Tieres nachgewiesen, aber auch deren Schwächen. So ist ein Tier nicht in der Lage, ein den Weg zu einem Ziel versperrendes Hindernis auszuräumen. Selbst den intelligentesten menschenähnlich-

"... N e g a t i v e..." [98], schliesst Plessner. " Für die Tiere

mit zentralistischer Organisation bleibt das Ding im Umfeld Korrelat des sensomotorischen Funktionskreises, Ausgangspunkt der Reize und Angriffspunkt der Aktionen.(...) Es ist noch nicht zum Sachcharakter des Gegenstandes erwacht, fasst noch nicht die vollkommene Ablösbarkeit der Dinge vom Kreis der Wahrnehmungen und Handlungen, merkt noch nicht ihre innere Selbstgenügsamkeit. Ihm ist noch nicht der Sinn für das Negative, in welcher Form immer, aufgegangen. Abwesenheit, Mangel, Leere - sind ihm verschlossene Anschauungsmöglichkeiten." 99)
Die nun, nach Pflanze und Tier folgende Stufe des Organischen, der Mensch, zeichnet sich nach Plessner in der Wahrnehmung der Dinge durch ein Plus , "....und zwar ein Plus an Unsichtbarkeit gegenüber dem reell anschaulichen Tatbestand aus, ein Plus an Negativität also."100)

5. Die exzentrische Positionalität des Menschen

Plessner geht bei seinen Betrachtungen über den Menschen von dem Gedanken aus, dass ein Moment der Positionalität einer niederen Stufe wieder als Moment in der nächsthöheren Stufe auftritt, bzw. dass es in ihr erhalten bleibt. Es lässt sich also "...ein Wesen denken, dessen Organisation nach Massgabe der positionalen Momente des Tieres konstituiert ist."101) Es geht also um ein Wesen, das die Zentralität des Tieres mit einschliesst. Der Gesamtkörper des Tieres ist jedoch noch nicht vollkommen reflexiv; es lässt sich folglich eine Steigerung der Positionalität vorstellen, die den lebendigen Körper, über das Tier hinaus, auf eine höhere Stufe hebt. Es geht also um ein Wesen, das zu vollkommener Reflexivität fähig ist; dessen positionale Mitte zu sich selbst Distanz hat.
Wie sind nun die Bedingungen unter welchen ein solches Wesen zu denken ist? Plessner grenzt zunächst ein: "Der

raumzeithafte Punkt des absoluten Hier-Jetzt kann ...unmöglich von sich abrücken, sich verdoppeln (oder wie immer man das Abstand Nehmen von sich selber sonst fassen will). Im Sinn des reinen Hier-Jetzt liegt die Nichtrelativierbarkeit, die jedoch mit einer derartigen Spaltbarkeit des Zentrums aufgehoben wäre. Ganz anschaulich gefasst: wenn es einen absoluten Hier-Jetztpunkt, die positionale Mitte eines Lebendigen gibt, dann ist es sinnlos, anzunehmen, dass 'daneben', hinter oder vor ihm, früher oder später als er dieser selbe Mittelpunkt noch einmal sein könnte."[102]

Positiv lässt sich zunächst einmal festhalten, dass es eine positionale Mitte nicht als fix und fertige Grösse, sondern nur als Vollzug, als 'Hindurch der Vermittlung' geben kann. Der Mensch, das Wesen, um das es hier nur gehen kann, ist also als Individuum "...in das in seine eigene Mitte Gesetztsein gesetzt, durch das Hindurch seines zur Einheit vermittelten Seins. Es steht im Zentrum seines Stehens." [103]

Damit ist, meint Plessner, erst die Voraussetzung gegeben, dass das Zentrum der Positionalität, wie wir es vom Tier kennen, zu sich Distanz hat, und von sich abgehoben eine Totalreflexion des eigenen Lebenssystems ermöglicht. "Es hat sich selbst, es weiss um sich, es ist sich selber bemerkbar und darin ist es I c h, der 'hinter sich' liegende Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit, der jedem möglichen Vollzug des Lebens aus der eigenen Mitte entzogen den Zuschauer gegenüber dem Szenarium dieses Innenfeldes bildet, der nicht mehr objektivierbare, nicht mehr in Gegenstandsstellung zu rückende Subjektpol. Zu immer neuen Akten der Reflexion auf sich selber, zu einem regressus ad infinitum des Selbstbewusstseins ist auf dieser äussersten Stufe des Lebens der Grund gelegt und damit die Spaltung in Aussenfeld, Innenfeld und Bewusstsein vollzogen." [104]

Somit weist der Mensch eine dreifache Positionalität auf. Der Mensch lebt nach Plessner als Körper, d.h. als organisches Ganzes; er beherrscht diesen Körper vermittels eines

Zentralorgans, wie auch das Tier und lebt folglich im Körper, und er lebt "...ortlos ausser aller Bindung in Raum und Zeit..."[105], womit er zum totalreflektierenden Beobachter seiner selbst wird. Somit überblickt sich der Mensch in seiner konkreten Leiblichkeit, in seiner Bindung an das ihn umgebende Umfeld, in seiner Stellung in Raum und Zeit gleichsam von einer höheren Warte, ohne dadurch die Bindung an sein Zentrum zu verlieren. "Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus exzentrisch. E x z e n t r i z i t ä t ist die für den Menschen charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit gegen das Umfeld." [106]

Plessner möchte mit diesem Begriff zunächst einmal aussagen, dass der Mensch nicht 'lebt', wie die Pflanze, oder wie das Tier 'erlebt'; der Mensch 'erlebt sein erleben'. Konkret könnte man sagen, dass der Mensch nicht nur lebt, handelt, reagiert, leidet oder geniesst, sondern dass er weiss, dass er all dies tut. "Ein Individuum, welches positional derart dreifach charakterisiert ist, heisst P e r s o n. Es ist das Subjekt seines Erlebens, seiner Wahrnehmungen und seiner Aktionen, seiner Initiative. Es weiss und es will. Seine Existenz ist wahrhaft auf Nichts gestellt." [107]

Mit der steigenden Bewusstheit des Lebens tritt, so Plessner, der Doppelaspekt, der alles Leben charakterisiert, immer deutlicher und schärfer hervor: Zwar lebt der Mensch als Einheit der Sphären Körper und Seele, diese Einheit "... überdeckt jedoch nicht den Doppelaspekt, sie lässt ihn nicht aus sich hervorgehen, sie ist nicht das den Gegensatz versöhnende Dritte, das in die entgegengesetzten Sphären überleitet, sie bildet keine selbständige Sphäre. S i e ist der Bruch, der Hiatus, das leere Hindurch der Vermittlung, die für den Lebendigen selber dem absoluten Doppelaspekt von Körperleib und Seele gleichkommt, in der er ihn erlebt." [108]

Mit dieser Dreiteilung der Positionalität des Menschen als Lebendiges, das Körper ist, im Körper ist und ausser dem Körper ist, nimmt Plessner auch eine Dreiteilung der wahrgenommenen Gegenstände der Welt vor: in Aussenwelt, Innenwelt und Mitwelt.[109] Die Welt des Menschen ist wiederum geprägt von der Besonderheit seiner Positionalität, der Exzentrizität.

So erscheint dem Menschen die Aussenwelt unter dem Doppelaspekt nicht nur als Umfeld optischer, taktiler oder akustischer Reize; ein Ding der Aussenwelt zeigt sich auch 'abgeschattet',als'Erscheinung eines nicht ausschöpfbaren Seins', als 'Gefüge aus Schale und Kern'.[110] Man kann zwar hier nicht von verschiedenen materialen Systemen sprechen, sondern Umfeld und Aussenwelt sind ein und dasselbe, ihre Aspekte fallen jedoch nicht zusammen. Und gleiches gilt auch für den Doppelaspekt Körper - Leib: " Der Exzentrizität der Struktur des Lebewesens entspricht die Exzentrizität der Lage oder der unaufhebbare Doppelaspekt seiner Existenz als K ö r p e r und L e i b , als Ding unter Dingen an beliebigen Stellen des Einen Raum-Zeitkontiuums und als um eine absolute Mitte konzentrisch geschlossenes System in einem Raum und einer Zeit von absoluten Richtungen."[111]

Auch die Innenwelt, die das Lebewesen selbst ausmacht, weist einen unaufhebbaren Doppelaspekt auf. "Das Gesetz der Exzentrizität bestimmt einen Doppelaspekt seiner Existenz als S e e l e und E r l e b n i s ." [112] Für den Menschen bedeutet dies eine 'Zerfallenheit mit sich selbst'. "Wirkliche Innenwelt: das ist die Zerfallenheit mit sich selbst, aus der es keinen Ausweg, für die es keinen Ausgleich gibt. Das ist der radikale Doppelaspekt zwischen der (bewusst gegebenen oder unbewusst wirksamen) Seele und dem Vollzug im Erlebnis, zwischen Notwendigkeit, Zwang, Gesetz geschehender Existenz und Freiheit, Spontaneität, Impuls vollziehender Existenz."

Erst die exzentrische Positionalität kann konstitutiv

sein für die folglich auf den Menschen beschränkte 'Mitwelt'. "Die Mitwelt t r ä g t die Person, indem sie zugleich von ihr getragen und gebildet wird. Zwischen mit und mir, mit und ihm liegt die Sphäre dieser Welt des G e i s t e s. (...)Geist...ist die mit der eigentümlichen Positionsform geschaffene und gestehende Sphäre und macht daher keine Realität aus, ist jedoch realisiert in der Mitwelt, wenn auch nur e i n e Person existiert.(...)Und nur so ist der Mensch Geist, hat er Geist. Er hat ihn nicht in derselben Weise, wie er einen Körper und eine Seele hat.Diese hat er, weil er sie ist und lebt. Geist dagegen ist die Sphäre, kraft deren wir als Person leben, in der wir stehen, gerade weil unsere Positionsform sie erhält."[114)]
Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, diese recht abstrakten Gedanken Plessners mit konkreterem Inhalt zu füllen.

III. DER ANTAGONISMUS MACHT - OHNMACHT

1. Exzentrizität und Verhalten

Plessners Theorie der Exzentrizität zielt letztlich in ihrer praktischen Konsequenz darauf hin, das Verhalten des Menschen zu erklären. Sie versucht sowohl den Reichtum als auch die Grenzen menschlichen Verhaltens auf eine Grundstruktur zurückzuführen, oder umgekehrt, das Verhalten aus diesem Hintergrund abzuleiten. Dieses Anliegen steht im Zentrum des Werkes 'Lachen und Weinen'. "Nur das Verhalten erklärt den Körper...." schreibt Plessner im Vorwort. "...nur die dem Menschen nach seiner Auffassung und Zielsetzung vorbehaltenen Arten des Verhaltens, Sprechen, Handeln, Gestalten, Lachen und Weinen, machen den menschlichen Körper verständlich, vervollständigen seine Anatomie." [115]

Wieder geht Plessner von dem Physisches und Psychisches umspannenden, also neutralen Einheitsaspekt aus, der mit der exzentrischen Position gegeben ist. Von diesem Einheitsaspekt aus müssten sich die besonderen Verhaltensweisen des Menschen entwickeln lassen. "Ist mit ihm die menschliche Weise leibhaften in der Welt Seins getroffen, so muss es möglich sein, von ihm aus die spezifisch menschlichen Wesensmerkmale wie Sprache, Werkzeuggebrauch, Tracht, Religiosität, Gemeinschaftsbildung und Machtentfaltung, Kunst, also die Aeusserungs- und Darstellungszonen des Menschen zu entwickeln. Als notwendige Möglichkeiten, über die ein Wesen von exzentrischer Position verfügen kann, lassen sie sich in mehrfacher Hinsicht reduzieren." [116]

Menschliche Wesensmerkmale lassen sich insofern reduzieren, als sie, unabhängig vom Aspekt, dem sie zuzurechnen sind, unter der exzentrischen Position als formaler Bestimmung erfasst werden können. Eine solche Reduktion kann also nur möglich sein, wenn die Betrachtungsweise zur Erkenntnis von Aspekten eines unteilbaren Individuums führt. [117]

"Gegen die Verführung, hierbei sich nun wieder auf die Aussen- oder auf die Innenseite des Zweiseitenmodells des Menschen zu schlagen, die Daseinsverfassung also nach physischen oder psychisch- geistigen Kategorien zu bestimmen und dann hinterher, um den Schaden der Einseitigkeit wieder gutzumachen, einen Kompromiss zwischen Aussen und Innen zu schliessen - gegen diese Verführung wahrt der Begriff auch Neutralität im Aspekt. Er ist gegen die Blickumkehr, zu der uns schon ansatzweise das lebendige Dasein, in voller Entfaltung aber erst menschliches Dasein zwingt, nicht indifferent, wohl aber neutral."[118)]

Es handelt sich also bei der 'exzentrischen Position' um einen Begriff, der jeden Doppelaspekt übergreift, und dadurch eine differenzierte und doch einheitliche Erfassung menschlicher Verhältnisse erlaubt, d.h. Exzentrizität bedeutet zunächst ein Verhältnis des Menschen zu etwas, was ihm lebenswichtig sein muss, ein Verhältnis, das wesentlich zum Menschen gehört.

Nach dieser Betrachtungsweise verhält sich der Mensch zu zwei Hauptbereichen der für ihn massgeblichen Welt. Er steht genauer gesagt in einem Verhältnis zu sich selbst und zu der ihn umgebenden Welt. Die Besonderheiten dieser Verhältnisse, wie sie von Plessner verstanden werden, sollen im folgenden kurz dargelegt werden.

2. Das Verhältnis des Menschen zu sich selbst

Zunächst einmal ist der Mensch ganz Körper, Körper unter anderen Körpern. Somit ist er wie jeder andere Körper den Gesetzen der Physik unterworfen; er kann sich z.B. von der Gravitation, von den Fallgesetzen nicht freimachen. Zudem ist der Mensch als lebender Körper, als Leib in die biologische Natur eingereiht, was für ihn konkret nur bedeuten kann, dass er, wie jedes lebende Wesen der Natur, deren Lebensbedingungen genügen muss. Diesen Gesetzen ist der

Mensch "...wie ein Stück Vieh unterworfen, ... bluthaft bedingt, dem Elend und der Herrlichkeit einer blinden Unermesslichkeit ausgeliefert."[119] Somit ist der Mensch von den Bedingungen, die zur Erfüllung seiner körperlichen Existenz gegeben sein müssen, voll und ganz bestimmt. "Von diesem Körper lässt sich der Mensch bis in's Letzte bestimmen, auch wenn er dagegen den Kampf aufnehmen kann, mit seinen Begierden, Krankheiten in Konflikt gerät. Geburt, Abstammung, Tod haben über ihn Gewalt und stellen sich mit dem gleichen Anspruch auf Essentialität und Universalität, wie ihn der dem Menschen einheimische Bezirk des sich selber aussprechenden Lebens erhebt, seiner Macht entgegen." [120]
Der Mensch ist also, nach Meinung Plessners, ganz an seine Physis gebunden. Nur in der Vorstellung, in der Phantasie kann er sich ein Leben ohne Körper vorstellen. Sein Leben hängt an diesem Körper, ja es ist gerade das Funktionieren dieses Körpers, das die menschliche Existenz wesentlich ausmacht. Um eben diese Funktionen aufrechterhalten zu können, wird eine ständige Befriedigung der Bedürfnisse von der Physis gefordert. "Blind wie sie steigen aus ihr in seinem Bezirk die Gewalten der Triebe und stossen ihn, letzten Endes b e r e c h e n b a r , in die Bahn der lebendigen, sterblichen Dinge. Darum hat der Mensch nicht bloss einen Körper, den er wie einen Mantel dereinst ablegen kann, sondern er ist Körper, in demselben Range wie er der mächtige Verantwortliche ist. Physisch ist er sich ebenso nah - und fern, wie seine einheimischen Regionen der Lebendigkeit ihm nah - und fern sind."[121] Jede Meldung von der Befindlichkeit seines Körpers stellt für den Gesamtorganismus eine mehr oder weniger befriedigende Affektion dar.
Auch rational muss sich der Mensch ständig mit dem Zustand seines Körpers auseinandersetzen. Was Ohnmacht gegenüber der Realität der eigenen physisch-biologischen Körperlichkeit nur zu egalisieren vermag, ist, nach Plessner, Macht, ausgeübt über seinen Körper. Der Mensch beherrscht seinen

Körper, er 'durchwirkt' ihn von innen her, er macht ihn zu seinem Leib."Das Ziel der Beherrschung, entweder im Dienst der Bejahung körperlichen Daseins und dann bald auf Spitzenleistung, bald auf völlige Entspanntheit, d.h. Grazie gerichtet, oder aber im Dienst der Körperverneinung, der Askese und Weltflucht, ist dem Menschen durch seine physische Existenz gestellt: a l s Leib i m Körper. Mit dieser Doppelrolle muss sich jeder vom Tage seiner Geburt an abfinden."[122] Seinen Körper beherrschend ist der Mensch also immer auch ein Wesen 'im Körper'. Damit wird sein Körper zu seinem Instrument, das zum Zweck des Lebens eingesetzt wird. Als Körper, mit der ihm eigenen physischen und biologischen Gesetzlichkeit, diktiert der Körper ein Gutteil der Bedingungen, die diese Auseinandersetzung ausmachen. Plessner schreibt: "Nur dem Menschen, so hiess es, ist seine Lage als Körper zugleich gegenständlich und zuständlich gegeben. Er erfährt sich als Ding und in einem - Ding, das sich jedoch von allen Dingen absolut unterscheidet, weil er es selbst ist, weil es seinen Intentionen gehorcht oder jedenfalls auf sie anspricht. Getragen von ihm, umgeben von ihm, zur Wirksamkeit mit ihm und durch es entfaltet, bildet es zugleich einen nie restlos zu überwindenden Widerstand. In dieser vom Menschen stets neu zu vollziehenden Einheit des Verhältnisses zu seiner gegenständlich und zuständlich gegebenen physischen Existenz entdeckt sich ihm sein Körper (Leib) als Mittel, d.h. als etwas, das er gebrauchen kann: zum Gehen, Tragen, Sitzen, Liegen, Greifen, Stossen usw. Die Fügsamkeit in eins mit der eigenständigen, gegenständigen Dinglichkeit macht den Leib zum Instrument."[123]

In diesem Spannungsfeld zwischen 'Körper sein' und 'Körper haben', zwischen Macht und Ohnmacht, spielen sich wesentliche Vorgänge ab, in denen sich der Mensch als Mensch erweist. Seine Fähigkeiten quellen nicht einfach beliebig aus ihm hervor, sie sind auch in ihrer Richtung nicht beliebig, und sie entwickeln sich nicht im körperlichen und seelisch-

geistigen Bereich unabhängig voneinander; schliesslich hängen alle seine Fähigkeiten und Eigenschaften unter sich aufs engste zusammen, ja, sie bedingen sich gegenseitig. So bilden Werkzeuggebrauch und aufrechte Haltung eine unzertrennliche Einheit. Die Aufrichtung des Körpers machte den Blick frei für die Ausdehnung des Wahrnehmungsfeldes; das gleichzeitige Freiwerden der vorderen Extremitäten, verknüpft mit der Entwicklung des Grosshirns, erbrachte eine Emanzipation von der unmittelbaren Umgebung. Vermittelnd wirkt nun für den Menschen der eigene Körper, der somit umfassend zum Instrument seiner immanenten Zielsetzungen werden konnte.[124)]

Auch Tiere vollziehen diese Instrumentalität, "...ohne jedoch um sie zu wissen und zu ihr ein Verhältnis erst finden zu müssen."[125)] Diese Tatsache, dass der Mensch mehr als jedes andere Lebewesen den Gebrauch seiner Organe erst aufbauen muss, erweist sich insofern als Nachteil, als ihm dadurch ein Mangel an Hemmung entsteht, oder als Vorteil, als er immer den Anreiz empfindet, ständig neue Wege zu gehen, diese Hemmungen zu überwinden. "Den wirklichen Eseln mag noch so wohl sein, sie gehen nicht aufs Eis."[126)]

Die Motorik des Esels ist durch Instinkte in hohem Masse vorgezeichnet. Demgegenüber verhält sich der Mensch vermittelt unmittelbar: "In der seltsamen Abgehobenheit von seiner physischen Existenz, die dem Menschen es möglich macht, zu sich Ich zu sagen, stellt sich ihm diese seine Lage in der Welt als eine v e r m i t t e l t unmittelbare dar.(...) Es hat keinen Zweck, sich gegen die Tatsache der vermittelten Unmittelbarkeit zu sträuben und immer wieder zu versuchen, einfachere Modelle entweder zugunsten der Immanenz oder der Transzendenz, der Abgesperrtheit oder der Offenheit gegen das Seiende an ihre Stelle zu setzen."[127)]

Indem Plessner die unauflösbare Verschränktheit des Doppelaspekts 'Körper sein' und 'Körper haben' betont, spricht er auch die Doppelsinnigkeit von Macht und Ohnmacht an." Die Gebrochenheit im Verhältnis des Menschen zu seinem Körper

ist vielmehr die Basis seines Daseins, die Quelle, aber auch die Grenze seiner Macht."[128)]

Dabei ist das Verhältnis nicht so, dass 'Körper haben' einfach mit Macht zusammenfällt, in dem Sinne, dass die Seele den Körper durch und durch beherrsche, und umgekehrt ist für Plessner 'Körper sein' nicht mit Ohnmacht gleichzusetzen. Ersteres zeigt nicht nur die Störanfälligkeit des nervösen Apparates, wie Aphasie, Ataxie oder Apraxie, sondern auch eine immer wieder erlebte Widersetzlichkeit des Körpers. Man braucht "...seinem Körper nur irgendeine ungewohnte Tätigkeit zuzumuten, um wieder wie vor Aufgaben zu stehen wie das Kind, das Gehen lernt."[129)] Eine solche Handlung muss 'in Fleisch und Blut übergehen'. Zweites wird in der Bindung an die physiologischen Gesetzlichkeiten deutlich, die das Angewiesensein seelischer Prozesse auf körperliche Vorgänge deutlich zutage treten lässt.[130)]

Deshalb muss es für den Menschen immer darum gehen Gleichgewichte zu suchen: "Kann der Mensch auch keine Entscheidung zwischen den beiden Ordnungen, der mittelpunktsbezogenen und der nichtmittelpunktsbezogenen, treffen, so muss er trotzdem ein Verhältnis zu ihnen finden. Denn er geht in keiner von beiden Ordnungen auf. Er i s t weder allein Leib noch h a t er allein Leib (Körper). Jede Beanspruchung der physischen Existenz verlangt einen Ausgleich zwischen Sein und Haben, Draussen und Drinnen."[131)]

Die Besonderheiten des spezifisch menschlichen Körperverhältnisses zeigt sich auch in seiner hohen Fähigkeit sich auszudrücken."Die Expressivität emanzipiert sich zu einer dem einzelnen mehr oder weniger zu Gebote stehenden Macht, die ihn u.U.in den Stand setzt, eine künstliche Maske und Haltung anzunehmen, wie es der Schauspieler zeigt." [132)]

Noch deutlicher wird das exzentrische Verhältnis des Menschen zu seinem Körper in den Grenzsituationen des menschlichen Verhaltens, so in den Phänomenen Lachen und Weinen. Wieder zeigt sich die relativ ohnmächtige Existenz des Menschen als Leib. Er weint, wird von Rührung übermannt,

verliert die Selbstbeherrschung und kann sich gegen ein Aufsteigen der Tränen nicht erwehren. "Für Lachen und Weinen lassen sich also Verbindungen zwischen dem auslösenden Moment bzw. der Grenzlage im Verhalten und der physischen Aeusserungsart ziehen. Sie entsprechen in ihrem Status dem Anlass, sie 'antworten' auf ihn, ohne doch wie Gebärden durch seinen Sinn geprägt zu sein. Ihre Prägung empfangen sie durch einen der Herrschaft der Person entzogenen Automatismus, dem sie sich überlässt - freilich 'passend' überlässt." [133)]

3. Weltbeziehung und Transzendenz

Als ein Wesen, das eine besondere Positionalität aufweist, steht der Mensch, nach Anschauung Plessners, auch in einem besonderen Verhältnis zu der ihn umgebenden Welt. Ein oft zitiertes Beispiel: Der Wald ist dem Reh immer derselbe Lebensraum, der ihm alles bedeutet. Ganz anders beim Menschen. Derselbe Wald ist dem Holzhändler Nutzholz von bestimmter Qualität und Quantität, dem Jäger Jagdgebiet, dem Spaziergänger Landschaft, dem Philosophen Offenbarung der Natur usw., wobei sich jeder der Perspektivität seiner Betrachtungsweise bewusst sein kann, und der geistige Horizont einer einzigen Person viele dieser Perspektiven umgreifen kann.

Auch Plessner stellt sich die Frage nach Umweltbindung und Weltoffenheit des Menschen. Lebte der Mensch nur als weltoffenes Wesen, so würde sich jede biologische Betrachtungsweise erübrigen. Wäre er vollständig einer Umwelt verhaftet, so liesse sich sein Wesen auf einen physisch funktionierenden Organismus reduzieren. Plessner wendet sich mit seiner Antwort kritisch gegen Scheler und Gehlen: "Die heute übliche Zuordnung geschlossener Umweltbindung zum Tier und der Weltoffenheit zum Menschen macht sich die Sache zu einfach, weil sie der Zweideutigkeit der menschlichen 'Natur' damit

nicht gerecht wird und sich allzuleicht, wie bei Scheler, mit dem alten Stufenschema Leib-Seele-Geist in Ordnung bringen lässt.Den Umweltgedanken wiederum auf die Weltoffenheit auszudehnen lohnt den Versuch, wie man an Gehlen sieht, muss aber die geistigen Leistungen unter biologische Gesichtspunkte rücken: Entlastung, Ersparung, Stabilisierung im Interesse des Handelns. Mit der Möglichkeit, dass Umweltgebundenheit und Weltoffenheit kollidieren und nur im Verhältnis einer nicht zum Ausgleich zu bringenden gegenseitigen Verschränkung gelten, rechnet weder die klassische noch die pragmatische Anthropologie."[134])

Auch das Tier lernt und ist somit in der Lage, sich auf eine verändernde Umwelt einzustellen. Für den Menschen gilt, dass die Phantasie von einem Paradies auf Erden, von einem Schlaraffenland, eine Phantasie ist und bleibt, was nur beweist, dass der Mensch nur zu leben vermag, indem er aktiv eine Umwelt gestaltet und nach seinen Bedürfnissen formt. "Darum ist er von Natur, aus Gründen seiner Existenzform k ü n s t l i c h ."[135])

Tendenziell kann als richtig festgehalten werden, dass dem Tier eher eine nichttransponierbare Umwelt zukommt, während der Mensch grundsätzlich die Möglichkeit hat, sich überall auf der Erde häuslich einzurichten, auch wenn er eine ihm von der Natur versagte Anpassung an ein Milieu selbst künstlich vollziehen muss. "Eine scharfe Grenze zwischen natürlicher und künstlicher Anpassung lässt sich daher für den Menschen nicht angeben. Gerade weil er, rein biologisch gesehen, nirgends zu Hause ist und'von selbst' leben kann, sondern sich die passende Nahrung suchen, gegebenenfalls zubereiten muss, treffen wir bei ihm auch in den primitivsten Zuständen Ansätze (oder Reste) von Ergebnissen und Mitteln seiner planenden Tätigkeit an, die zu seinen physischen Existenzbedingungen gehören."[136])

Wenn Plessner also schreibt, der Mensch sei aus Gründen seiner Existenzform von Natur aus künstlich, so kann dies zunächst nichts anderes bedeuten, als dass die Fähigkeit des

Menschen, sein Leben zu erhalten und zu gestalten, auf einer Kunst beruht, die in seiner Natur begründet ist. Der Mensch lebt als kulturelles Wesen, d.h.: er lebt mit und aufgrund der von der Menschheit kunstvoll hervorgebrachten Mittel und Güter; er kann auf eine immense Ansammlung von Welterkenntnis und Lebenserfahrung zurückgreifen. Erst diese 'künstliche' Anpassung ermöglicht es dem Menschen, sein Leben zu erhalten und zunehmend zu erleichtern. Werkzeug und Kultur stellen also eine gelungene Ergänzung der bedürftigen menschlichen Natur dar."Exzentrische Lebensform und Ergänzungsbedürftigkeit bilden ein und denselben Tatbestand. Bedürftigkeit darf hier nicht in einem subjektiven Sinne und psychologisch aufgefasst werden. Sie ist allen Bedürfnissen, jedem Drang, jedem Trieb, jeder Tendenz, jedem Willen des Menschen vorgegeben. In dieser Bedürftigkeit oder Nacktheit liegt das Movens für alle spezifisch menschliche, d.h. auf Irreales gerichtete und mit künstlichen Mitteln arbeitende Tätigkeit, der letzte Grund für das W e r k z e u g und dasjenige, dem es dient: die K u l t u r."[137]

Erst in der Kultur findet der Mensch eine Heimat; er findet das, wonach er neben seinen elementar biologischen Bedürfnissen immer wieder sucht: "heimatliche Landschaft, Muttersprache, Familie und Sitte, Ueberlieferung, Gesellschaftsordnung, Vorbilder, die eigene Stadt, Strasse, Heim, Zimmer, die Gebrauchsdinge und heiligen Zeichen, das ganze Drumherum des Lebens."[138] Auch diesen Bereich seines Lebens kann der Mensch in seinen Griff bekommen, womit er verfügbar wird. Dabei stösst er wohl an Grenzen, nicht aber an Schranken. Er kann sich die Vorstellung machen, wie es sich in einer veränderten Welt leben liesse. "Die Schrankenlosigkeit des menschlichen Wesens, die wir gleichwohl in seiner spezifischen Lebensstruktur verankern können, gibt das Recht, vom h o m o a b s c o d i t u s zu sprechen, weil er die Grenzen seiner Schrankenlosigkeit kennt und sich damit unergründlich weiss. Sich und der Welt offen, weiss er um seine Verborgenheit."[139]

Der Mensch geht also ebensowenig, wie das Tier durch reine Umweltbindung zu charakterisieren ist, nur in Weltoffenheit auf. Ein wirklich weltoffenes Wesen könnte man sich nur, wie die mittelalterliche Theologie, als leiblosen Engel vorstellen, was wohl die menschliche Realität nicht ganz trifft. "Zwischen Tier und Engel gestellt, ein Zwitterwesen, verrät der Mensch in seiner Weltoffenheit ein typisches Zurückbleiben hinter seinen Möglichkeiten, durch die er über jede Umweltbindung von vornherein hinausreicht: ein die Tierheit hinter sich lassendes Tier."[140)]

Mit dieser Auffassung vom Menschen nähert sich Plessner bedingt dem christlichen Menschenbild, nach dem der Mensch, mag auch sein Körper irdisch sein, eine unsterbliche Seele hat, die ihm seine Individualität verbürgt, obwohl sie nicht zu seinem Eigentum gehört, denn ihr Herr ist Gott und ihr Verwalter die Kirche.[141)] Für Plessner ist jedoch das Seelenleben aufs engste verschlungen mit der leiblichen Existenz des Menschen, "...denn Personalität ist offenbar zunächst ein formaler Grundzug unserer leibhaften Existenz, welche zwischen körperlichem Sein und dem Zwang, dieses körperliche Sein zu beherrschen, das heisst es zu haben, einen Ausgleich finden muss." [142)]

Zudem macht Plessner zunächst keine Aussage für oder gegen die Existenz eines Gottes. Aber blinder Glaube entspricht nicht dem Wesen des Menschen."Gäbe es einen ontologischen Gottesbeweis, so dürfte der Mensch nach dem Gesetz seiner Natur kein Mittel unversucht lassen, ihn zu zerbrechen."[143)]

Heisst das auch, dass das Numinose eine Schöpfung des Menschen ist? Feuerbach hatte so gedacht: "Der Mensch glaubt an Götter nicht nur, weil er Phantasie und Gefühl hat, sondern auch weil er den Trieb hat, glücklich zu sein... Was er selbst nicht ist,aber zu sein wünscht, das stellt er sich in seinen Göttern als seiend vor; die Götter sind die als wirklich gedachten,die in wirkliche Wesen verwandelten Wünsche des Menschen...Hätte der Mensch keine Wünsche, so hätte er trotz Phantasie und Gefühl keine Religion, keine

Götter. Und so verschieden die Wünsche, so verschieden sind die Götter, und die Wünsche so verschieden, wie es die Menschen selbst sind."[144)]

Plessner widerspricht dieser Auffassung insofern, als er die Idee eines transzendenten Weltgrundes als das notwendige Pendent zur exzentrischen Position des Menschen betrachtet. Er erwidert der Religionskritik Feuerbachs: "Sicher ist das Problem so nicht zu lösen. Wenn die Genesis sagt, Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, trifft sie mit der Ebenbildlichkeit genauer das Verhältnis der Korrespondenz. Diesseits der Theologie lässt sich nur behaupten, dass beide füreinander sind und sich die Waage halten. Dass - so hiess es an früherer Stelle - Personifikation mit Identifikation gleichbedeutend sei, die dem Individuum kraft des Namens gewährt wird, zeigt im Kleinen den gleichen Vorgang wie hier im Grossen: die Angewiesenheit des Menschen auf ein Gegenüber, mit dem - mag es auch keine personhaften Züge besitzen - er sich gleichsetzen kann: als der Macht, durch die er lebt - gleichsetzen nur in dem paradoxen Abstand, der äusserste Ferne und unvermittelte Nähe vereint."[145)]

VERSUCH EINER SYNTHESE

"Die Natur des Menschen ist immer dieselbe. Was aber in ihr an Möglichkeiten des Daseins enthalten ist, bringt erst die Geschichte an den Tag."[1)] Nimmt man diese Worte Mischs ernst, so heisst das, dass nur eine dynamische Deutung der menschlichen Natur gerecht wird.
Geschichtlich ist der Mensch in mehrfacher Hinsicht.
Er hat eine Geschichte als biologisches Gattungswesen, d.h. er hat einen Entwicklungsprozess durchlaufen, in welchem ihn die Natur als dieses menschliche Wesen, als dieses Stück Natur hervorgebracht hat.
Die Menschheit selbst hat die Natur verändert und sich eine Lebenswelt geschaffen, die den menschlichen Bedürfnissen entspricht. Somit wird im Menschen Natur, von ihm in eine neue geschichtliche Form gebracht, zu Kultur.

In diese oder jene Kultur wird jeder Mensch hineingeboren, und er entwickelt sich als Einzelwesen, indem er das, was ihm die Natur vorschreibt oder vorzeichnet, mit den kulturellen Gegebenheiten, die er vorfindet in Uebereinstimmung zu bringen sucht.

Nach Darwin ist der Mensch, so wie er ist, geworden, weil ihn die Natur so und nicht anders aus früherem Leben hervorgebracht hat. Wie alles Leben ist der Mensch eine Naturschöpfung, entstanden aus lebender Natur. Wesentliche Eigenschaften hat der Mensch dadurch erworben, dass er von einer relativ schwachen Art abstammt. Begünstigt durch diesen Tatbestand konnte er sich zu einem Wesen von hoher Sozialität entwickeln. Auf diese Lebensweise festgelegt, bevorzugte die Natur in ihrer Auswahl diejenigen, die sich durch Intelligenz, Empfindungsvermögen und Kooperationsbereitschaft auszeichneten, wobei auch diese psychischen Fähigkeiten auf vormenschliche Lebewesen zurückgehen. Demnach ist auch das Denk-, Gefühls- und Willensorgan in einem Naturprozess entstanden. Das funktionierende seelische Organ musste dem Eigner im Kampf ums Dasein einen Vorteil verschafft und seinem differenzierten Organismus erst die Existenz ermöglicht haben. In der Gesamtheit und Einheit seines Wesens, als Organismus, dessen Seele sich nicht vom Körper trennen lässt, ist also der Mensch bei Darwin das Ergebnis einer Naturentwicklung, die in ihm einen Höhepunkt gefunden hat.

Auch bei Plessner findet man das Bestreben, den Menschen unter Vermeidung einer fundamentalen Trennung von physischen und psychischen Aspekten, in die Natur einzuordnen. Man kann den Menschen zwar, meint Plessner, unter körperlichen und seelischen Aspekten betrachten, aber eine solche Betrachtungsweise führt doch immer wieder zu einem unteilbaren Menschen zurück und wird zu einem Doppelaspekt. Als dieses körperlich-seelische Wesen bezeugt der Mensch seine Macht und seine Ohnmacht. Die Bewusstheit des Lebens hat im Menschen eine neue Qualität erreicht, sie ist zum Selbst-

bewusstsein geworden. Während die Pflanze 'lebt' und das Tier 'erlebt', 'erlebt der Mensch sein Erleben'. Der Mensch vermag somit auf die Grundbedingungen seiner Lebenswelt zu reflektieren und vollzieht gleichzeitig eine Trenszendierung der vorgefundenen Wirklichkeit. Hier eröffnet sich der Naturgeschichte eine neue Dimension: die Kultur. Der Mensch ist aus seiner Natur heraus ein Kulturwesen. Sein Verhältnis zu der ihn umgebenden Natur ist nur noch wenig von Instinkten bestimmt. Durchaus an die Natur gebunden, ist das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt 'vermittelt unmittelbar': dem Menschen steht die Welt offen, er schafft sich Technologie, Kunst, Konvention, und er tritt immer auch als Ueberwinder und Verbesserer dieser Lebensformen auf: er bahnt im Alten das Neue an. Somit erhält die Kultur die Dynamik, die ihr der Mensch verleiht; der Mensch macht seine Kulturgeschichte.

Zugleich aber wird der Mensch von der Kultur bestimmt, ist also auch in diesem Sinne ein Kulturwesen. Er wird schon geboren mit der besten Eignung, die kulturellen Errungenschaften aufzunehmen. Der Mensch kommt nicht nur schwach und hilfsbedürftig, sondern auch früh und aufnahmefähig zur Welt. Diese Erkenntnis finden wir bei Portmann klar formuliert, der folgenden Zusammenhang aufzeigt: Tiere sind in ihrem Verhalten weitgehend durch genetische Information festgelegt. Dem Menschen dagegen eröffnet der genetische Code nur einen zunächst leeren, aber unbegrenzten Bereich der Möglichkeiten, zwischen seiner Natur und der ihn umgebenden Welt eine Vermittlung herzustellen. Nicht einmal ein selbständiges Reifen der Bewegungsfunktionen ist erblich in ihm festgelegt. Alles was die menschliche Lebensform wesentlich ausmacht, muss der Mensch sich erwerben. Dieser Erwerb setzt bereits in den Tagen ein, die ein anderes Lebewesen noch im Uterus, der menschliche Säugling dagegen in der anregenden Umwelt seiner Eltern oder Pflegepersonen in einem zwar hilflosen, aber wachen Zustand verbringt. Die Orientierung für sein Leben bezieht der Säugling, das Kind, der Jugendliche

aus dem kulturellen Vermächtnis, das ihm von seiner sozialen Umwelt vermittelt wird. Im sozialen Kontext wird auch die Sprache und die für den Menschen so wichtige Fähigkeit, einsichtig, vernünftig zu handeln erworben.
Nur handelnd kann der Mensch der Natur die Existenzmittel abgewinnen, nur handelnd ist ihm eine Befriedigung seiner Bedürfnisse möglich. Eine solche 'funktionale' Betrachtungsweise steht bei Gehlen im Zentrum der anthropologischen Untersuchung. Noch einmal ist die Offenheit menschlichen Verhaltens zu betonen. Auch andere Lebewesen handeln, aber sie tun dies weitgehend instinktiv normiert. Der Mensch zeichnet sich im Aufbau der Handlungsformen und der Weltorientierung in hohem Masse durch Plastizität aus. In diesem Sinne ist der Mensch formbar. Diese Tatsache steht nicht mit der Erkenntnis in Widerspruch, dass der Mensch ein Stück Natur ist, dass er natürliche Bedürfnisse, Triebe, Regungen und Strebungen hat. Gerade die Fähigkeit, sein Handeln der eigenen Natur anzupassen, entscheidet über seine Existenz und sein Wohlergehen. Es ist offensichtlich, dass somit der Handlungs-, Welt- und Lebensorientierung eine entscheidende Bedeutung zukommt. Diese Orientierung erhält der Mensch in frühestem Alter in der Erziehung. Später übernehmen Institutionen wie Kirche und Staat die Aufgabe, Bewusstsein und Verhalten in Bahnen zu lenken. Aber auch Institutionen sind nichts anderes als menschliche Setzungen. Letztlich ist es der Mensch selbst, der sein Zusammenleben gestaltet. Als Gefühls- und Vernunftswesen formt der Mensch die Ziele seines Handelns nach seinen Eindrücken, seinem Bild vom Wesen des Menschen und seinem Wissen um die Vorgänge in der Natur.

LITERATURHINWEISE

Johann Gottfried Herder

1 Vgl. Durant, W. & A.: Kulturgeschichte der Menschheit. Bd. 16. Am Vorabend der französischen Revolution, München 1976, S. 98ff.

2 Herder, J. G.: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784 - 1791). Berlin 1914, S. 23.

3 Ebd. S. 78.

4 Ebd. S. 21.

5 Ebd. S. 38f.

6 Ebd. S. 39.

7 Ebd. S. 40.

8 Ebd. S. 40.

9 Herder, J.G.: Abhandlung über den Ursprung der Sprache (1772). Stuttgart 1976, S. 26.

10 Herder, J.G.: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. A.a.O., S. 40.

11 Herder, J.G.: Abhandlung über den Ursprung der Sprache. A.a.O., S. 24.

12 Vgl. ebd.S.39f.

13 Ebd. S. 98.

14 Herder, J.G.: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. A.a.O., S. 43.

15 Vgl. Hobbes, Th.: Leviathan oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates (1651). Hamburg 1969.

16 Vgl. Herder, J.G.: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. A.a.O., S. 94.

17 Ebd. S. 95.

18 Ebd. S. 131.

19 Vgl. ebd. S. 132.

20 Ebd. S. 47

21 Vgl. ebd..

22 Ebd. S. 94

Charles Darwin

1 Vgl. Darwin, Ch.: On the Origin of Species by means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life. London 1859.

Vgl. Darwin, Ch.: The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex. 2 Vols.,London 1871.

Vgl. Kopernikus, N.: De revolutionibus orbium coelestium. Nürnberg 1543.

2 Freud, S.: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1915 - 1917). In: ders., Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge. S. 37-445. Studienausgabe Bd. I, Frankfurt 1972, Zitat S. 283f.

3 Darwin, Ch.: Erinnerungen an die Entwicklung meines Geistes und Charakters (Autobiographie) (1876). In: Charles Darwin - ein Leben. Autobiographie, Briefe, Dokumente. Hrsg.: Schmitz, S., S.17 - 114. München 1982, Zitat S. 73.

4 Vgl. Darwin, Ch.: Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl (1859). Stuttgart 1976, S. 678.

5 Charles Darwin. Zitiert nach: Charles Darwin, Biologie in neuem Licht. Herausgegeben und kommentiert von Leo Hauska. Gütersloh 1980, S. 299.

5a Vgl. Hemleben, J.: Charles Darwin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg 1968, S. 117ff.

6 Pius XII: Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Pius XII durch Gottes Vorsehung Papst an die ehrwürdigen Brüder, die Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe, Bischöfe und die anderen Oberhirten, die in Frieden und Gemeinschaft mit dem apostolischen Stuhle leben über einige falsche Ansichten, die die Grundlagen die katholischen Lehre zu untergraben drohen. Liberia Editrice Vaticana 1950, S. 15f.

7 Altner, G.: Der Einfluss des Darwinismus auf andere Wissenschaften. In: ders., Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie. Darmstadt 1981, S. 297 - 302, Zitat S. 298.

8 Vgl. Markuse, L.: Ein Panorama des europäischen Geistes. Texte aus drei Jahrtausenden. Ausgewählt und vorgestellt von Ludwig Markuse. Bd. III, Zürich 1977, S. 217.

9 Darwin, Ch.: Erinnerungen an die Entwicklung meines Geistes und Charakters. A.a.O., S. 92.

10 Die Entstehung der Arten. A.a.O., S. 122.

11 Vgl. Darwin, Ch.: Reise eines Naturforschers um die Welt (1839). Stuttgart 1962.

12 Vgl. Darwin, Ch.: Die Entstehung der Arten. A.a.O., S. 29.

13 Vgl. Darwin, Ch.: Reise eines Naturforschers um die Welt. A.a.O., S. 647ff.

14 Darwin, Ch.: Die Entstehung der Arten. A.a.O., S. 29.

15 Ebd. S. 676.

16 Vgl. Heberer, G.: Charles Darwins Werk über die Abstammung des Menschen. In: Charles Darwin: Die Abstammung des Menschen. Stuttgart 1966, S. VII - XXII, vgl. S. XI.

17 Darwin, Ch.: Die Entstehung der Arten. A.a.O., S. 262.

18 Vgl. ebd. S. 11 ff.

19 Darwin, Ch.: Die Abstammung des Menschen. A.a.O., S. 3.

20 Altner, G.: Darwinismus und Theologie. In: ders, Der Darwinismus. A.a.O., S. 251 - 261. Zitat S. 253.

21 Malthus, Th. R.: Das Bevölkerungsgesetz (1798). München 1976, S. 19f

22 Ebd. S. 25.

23 Darwin, Ch.: Ueber das Variieren der Arten (1858). In: Der Darwinismus. A.a.O., S. 17-26, Zitat S. 20.

24 Paley, W.: Natural Theology; or Evidences of the Existence and Attributes of Deity, collected from the Appearance of Nature. Vol. II. Oxford 1836, S. 55.

25 Darwin, Ch.: Erinnerungen an die Entwicklung meines Geistes und Charakters. A.a.O., S. 92.

26 Darwin, Ch.: Die Entstehung der Arten. A.a.O., S. 77.

27 Vgl. ebd. S. 77.

28 Ebd. S. 28.

29 Vgl. Remane, A.: Die Bedeutung der Evolutionslehre für die allgemeine Anthropologie. In: Neue Anthropologie, Bd. I, Hrsg.: Gadamer, H.G. & Vogler, P., Stuttgart 1972, S. 293-325, vgl. S. 301.

30 Darwin, Ch.: Ueber das Variieren der Arten. A.a.O., S. 20.

31 Darwin, Ch.: Die Entstehung der Arten. A.a.O., S. 77.

32 Vgl. Altner, G.: Darwinismus und Darwinismus. In: Der Darwinismus (Einleitung). A.a.O., S. 1-4.

33 Darwin, Ch.: Die Entstehung der Arten. A.a.O., S. 101f.

34 Ebd. S. 678

35 Darwin, Ch.: Die Abstammung des Menschen. A.a.O., S. 3.

36 Ebd. S. 28.

37 Ebd. S. 5.

38 Vgl. ebd. S. 49.

39 Ebd. S. 5.

40 Vgl. ebd. S. 202.

41 Vgl. ebd. S. 202.

42 Vgl. Leakey, R.E. & Lewin, R.: Wie der Mensch zum Menschen wurde. Neue Erkenntnisse über den Ursprung und die Zukunft des Menschen (1977). Hamburg 1978.

43 Darwin, Ch.: Die Abstammung des Menschen. A.a.O., S. 209.

44 Leakey, R.E. & Lewin, R.: Wie der Mensch zum Menschen wurde. A.a.O., S. 21.

45 Darwin, Ch.: Die Abstammung des Menschen. A.a.O., S. 59.

46 Ebd. S. 60

47 Vgl. ebd. S. 63f.

48 Ebd. S. 63.

49 Ebd. S. 64.

50 Vgl. Haeckel, E.: Natürliche Schöpfungsgeschichte. Theil 1 und 2, Berlin 1902.

51 Vgl. Darwin, Ch.: Die Abstammung des Menschen. A.a.O., S. 203.

52 Vgl. ebd. S. 202f.

53 Ebd. S. 76.

54 Ebd. S. 77.

55 Ebd. S. 77.

56 Ebd. S. 77.

57 Vgl. Spencer, H.: The Principles of Biology. London 1864.

58 Huxley, Th. H.: Der Daseinskampf in der menschlichen Gesellschaft (1888). In: Kropotkin, P.: Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt. Frankfurt/M, Berlin, Wien 1976, S. 296-307, Zitat S. 299.

59 Ebd. S. 307.

60 Schallmayer, W.: Traditionswerte (1903). In: Der Darwinismus. A.a.O., S. 107-121, Zitat S. 108.

61 Kropotkin, P.: Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt. A.a.O., S. 149.

62 Darwin, Ch.: Die Abstammung des Menschen. A.a.O., S. 77.

63 Ebd. S. 132ff.

64 Ebd. S. 75.

65 Ebd. S. 153.

66 Ebd. S. 153.

67 Ebd. S. 132.

68 Freud, S.: Jenseits des Lustprinzips (1920). In: Psychologie des Unbewussten. Studienausgabe Bd. III. Frankfurt 1975, S. 213-272, Zitat S. 265.

69 Darwin, Ch.: Die Abstammung des Menschen. A.a.O., S. 133.

70 Vgl. Darwin, Ch.: Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren (1872). Stuttgart 1877.

71 Darwin, Ch.: Die Abstammung des Menschen. A.a.O., S. 134.

72 Ebd. S. 136.

73 Ebd. S. 137.

74 Vgl. Ebd. S. 134.

75 Ebd. S. 137.

76 Darwin, Ch.: Die Abstammung des Menschen. A.a.O., S. 163.

77 Ebd. S. 78f.

78 Vgl. Köhler, W.: Intelligenzprüfung an Menschenaffen (1917). Berlin und Heidelberg 1963.

79 Darwin, Ch.: Die Abstammung des Menschen. A.a.O., S. 164.

80 Ebd. S. 163.

81 Ebd. S. 165.

82 Ebd. S. 110.

83 Ebd. S. 107.

84 Vgl. ebd. S. 109.

85 Ebd. S. 267.

86 Ebd. S. 274.

Adolf Portmann

1 Portmann, A.: Probleme des Lebens. Eine Einführung in die Biologie. Basel 1949, S. 9.

2 Vgl. Darwin, Ch.: Rückblick auf den Weg der Evolutionstheorie (1887). In: Der Darwinismus. A.a.O., S. 9-16, vgl S. 10.

3 Vgl. Portmann, A.: Probleme des Lebens. A.a.O., S. 11f.

4 Ebd. S. 16.

5 Portmann, A.: Biologie und Anthropologie. In: Propyläen Weltgeschichte. Bd. IX, Berlin 1960, S. 559-594.

6 Vgl. Portmann, A.: Probleme des Lebens. A.a.O., S. 16f.

7 Ebd. S. 17.

8 Portmann, A.: Neue Fronten der biologischen Arbeit (1965). In: ders., Entlässt die Natur den Menschen? Gesammelte Aufsätze zur Biologie und Anthropologie. München 1970, S. 12-28, Zitat S. 15.

9 Ebd. S. 14f.

10 Vgl. ebd. S. 15f.

11 Ebd. S. 18.

12 Vgl. Portmann, A.: Im Kampf um das Menschenbild (1950). In: ders., Um das Menschenbild. Biologische Beiträge zu einer Anthropologie. Stuttgart 1979, S. 64-73, vgl. S. 65.

13 Ebd. S. 64f.

14 Ebd. S. 65.

15 Portmann, A.: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen. Basel und Stuttgart 1969, S. 6.

16 Portmann, A.: Von der Idee des Humanen in der gegenwärtigen Biologie (1950). In: ders., Biologie und Geist. Frankfurt/M. 1978, S. 315-339, Zitat S. 327.

17 Vgl. Portmann, A.: Im Kampf um das Menschenbild. A.a.O., S.67.

18 Portmann, A.: Biologische Fragmente. A.a.O., S. 18.

19 Ebd. S. 18.

20 Ebd. S. 19.

21 Vgl. ebd. S. 14.

22 Vgl. Portmann, A.: Zur Philosophie des Lebendigen. In: Die Philosophie im XX. Jahrhundert. Eine Enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben. Hrsg.: Heinemann, F., Stuttgart 1963, S. 410-440, vgl. S. 433ff.

und: Die Ontogenese des Menschen als Problem der Evolutionsforschung (1945). In: ders., Zoologie aus vier Jahrzehnten. Gesammelte Abhandlungen. S. 223- 230. vgl. 229f.

23 Ebd. S. 229f.

24 Portmann, A.: Das Ursprungsproblem (1947). In: ders., Um das Menschenbild. A.a.O., S. 21.

25 Portmann, A.: Biologische Fragmente. A.a.O., S. 164f.

26 Vgl. Kapitel Ch. Darwin dieser Arbeit.

27 Portmann, A.: Natur und Kultur im Sozialleben. Ein Beitrag der Lebensforschung zu aktuellen Fragen. Basel 1946, S. 17f.

28 Vgl. Portmann, A.: Licht und Leben. Basel 1963, S. 17ff.

29 Portmann, A.: Neue Fronten der biologischen Arbeit. A.a.O., S. 25.

30 Ebd. S. 26.

31 Portmann, A.: Was bedeutet die lebendige Gestalt? (1965). In: ders., Entlässt die Natur den Menschen? A.a.O., S. 29-39, Zitat S. 36.

32 Ebd. S. 36.

33 Vgl. Portmann, A.: Neue Aufgaben der Lebensgestaltung (1958). In: ders., Entlässt die Natur den Menschen? A.a.O., S. 300-316, vgl. S. 310.

34 Vgl. Portmann, A.: Was bedeutet die lebendige Gestalt? A.a.O., S. 36.

35 Portmann, A.: Spiel und Leben (1960). In: Entlässt die Natur den Menschen? A.a.O., S. 230-252, vgl. S. 238.

36 Vgl. Portmann, A.: Biologische Fragmente. A.a.O., S. 9.

37 Vgl. ebd. S. 10.

38 Portmann, A.: Die Ontogenese der Säugetiere als Evolutionsproblem (1938). In: ders., Zoologie aus vier Jahrzehnten. A.a.O., S. 199-223, Zitat S. 222.

39 Ebd. S. 223.

40 Vgl. Portmann, A.: Die Ontogenese des Menschen als Problem der Evolutionsforschung. A.a.O., S. 224.

41 Vgl. ebd. S. 224.

42 Portmann, A.: Die Ontogenese des Menschen als Problem der Evolutionsforschung. A.a.O., S. 224.

43 Portmann, A.: Biologische Fragmente. A.a.O., S. 27.

44 Ebd. S. 27f.

45 Ebd. S. 29.

46 Vgl. ebd. S. 30f.

47 Plessner, H.: Die Frage nach der Conditio humana (1961). In: ders., Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie. S. 7-81, Zitat S. 34.

48 Vgl. Portmann, A.: Biologische Fragmente. A.a.O., S. 33.

49 Ebd. S. 32.

50 Ebd. S. 41.

51 Ebd. S. 42.

52 Vgl. ebd. S. 49.

53 Ebd. S. 49f.

54 Vgl. ebd. S. 49.

55 Ebd. S. 55.

56 Vgl. ebd. S. 64.

57 Ebd. S. 54.

58 Vgl. ebd. S. 66f.

59 Vgl. ebd. S. 68.

60 Portmann, A.: Anthropologische Deutung der menschlichen Entwicklungsperiode (1967). In: ders., Entlässt die Natur den Menschen? A.a.O., S. 186-199, Zitat S. 190.

61 Portmann, A.: Biologische Fragmente. A.a.O., S. 65.

62 Ebd. S. 90.

63 Ebd. S. 107.

64 Vgl. ebd. S. 110f.

65 Vgl. ebd. S. 109.

66 Vgl. ebd. S. 150.

67 Ebd. S. 150.

68 Portmann, A.: Zerebralisation und Ontogenese (1962). In: ders., Entlässt die Natur den Menschen? A.a.O., S. 230-297, Zitat S. 290.

69 Portmann, A.: Spiel und Leben. A.a.O., S. 233.

70 Portmann, A.: Anthropologische Deutung der menschlichen Entwicklungsperode. A.a.O., S. 191f.

71 Portmann, A.: Das Ursprungsproblem. A.a.O., S. 25.

72 Portmann, A.: Neue Fronten der biologischen Arbeit. A.a.O., S. 18.

73 Portmann, A.: Neue Fronten der biologischen Arbeit. A.a.O., S. 18f.

74 Portmann, A.: Biologische Fragmente. A.a.O., S. 74.

75 Ebd. S. 74.

76 Vgl. Ebd. S. 81.

77 Ebd. S. 74.

78 Vgl. Portmann, A.: Zerebralisation und Ontogenese. A.a.O., S. 294f.

79 Portmann, A.: Biologische Fragmente. A.a.O., S. 84.

80 Ebd. S. 85.

81 Ebd. S. 85.

82 Vgl. Portmann, A.: Die Stellung des Menschen in der Natur (1964). In: ders., Zoologie aus vier Jahrzehnten. A.a.O., S. 312-336, vgl. S. 312.

83 Ebd. S. 312.

84 Vgl. Schmalohr, E.: Frühe Mutterentbehrung bei Mensch und Tier. Entwicklungspsychologische Studie zur Psychohygiene der frühen Kindheit. München 1968.

und: Bowlby, J.: Mütterliche Zuwendung und geistige Gesundheit. Mental Care and Mental Health. München 1973.

85 Portmann, A.: Die Stellung des Menschen in der Natur. A.a.O., S. 312.

86 Portmann, A.: Von der Idee des Humanen in der gegenwärtigen Anthropologie. A.a.O., S. [illegible].

87 Portmann, A.: Biologische Fragmente. A.a.O., S. 94.

88 Vgl. Ebd. S. 94f.

89 Ebd. S. 95.

90 Ebd. S. 96.

91 Portmann, A.: Mystisches in der Naturforschung. In: ders, Biologie und Geist. A.a.O., S. 97-126, Zitat S. 111.

92 Portmann, A.: Die Stellung des Menschen in der Natur. A.a.O., S. 322.

93 Ebd. S. 322f.

94 Vgl. Portmann, A.: Die Bedeutung des ersten Lebensjahres (1964). In: ders., Zoologie aus vier Jahrzehnten. A.a.O., S. 297-311, vgl. S. 305.

95 Portmann, A.: Biologische Fragmente. A.a.O., S. 97.

96 Portmann, A.: Die Stellung des Menschen in der Natur. A.a.O., S. [illegible].

97 Portmann, A.: Mystisches in der Naturforschung. A.a.O., S. 122.

98 Portmann, A.: Anthropologische Deutung der menschlichen Entwicklungsperiode. A.a.O., S. [illegible].

99 Portmann, A.: Spiel und Leben. A.a.O., S. 234.

100 Ebd. S. 234.

101 Portmann, A.: Das Tier als soziales Wesen. Frankfurt/M. 1978, S. 5.

102 Portmann, A.: Um eine basale Anthropologie (1955). In: ders., Entlässt die Natur den Menschen. A.a.O., S. 154-167, Zitat S. 155f.

103 Portmann, A.: Das Tier als soziales Wesen. A.a.O., S. 32.

104 Vgl. ebd. S. 264.

105 Vgl. ebd. S. 260ff.

106 Kropotkin, P.: Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt. Leipzig 1908, S. 27.

107 Vgl. Portmann, A.: Das Tier als soziales Wesen. A.a.O., S. 306.

108 Ebd. S. 239.

109 Portmann, A.: Im Kampf um das Menschenbild. A.a.O., S. 68.

110 Portmann, A.: Die Stellung des Menschen in der Natur. A.a.O., S. 325f.

111 Ebd. S. 325.

112 Portmann, A.: Natur und Kultur im Sozialleben. A.a.O., S. 33.

113 Ebd. S. 32.

114 Vgl. Portmann, A.: Um eine basale Anthropologie. A.a.O., S. 156ff.

115 Vgl. ebd. S. 157.

116 Portmann, A.: Im Kampf um das Menschenbild. A.a.O., S. 68f.

117 Vgl. Portmann, A.: Die Bedeutung der Erziehung in der heutigen Zeit (1958). In: ders., Entlässt die Natur den Menschen? A.a.O., S. 282-299.

118 Portmann, A.: Der Mensch - ein Mängelwesen (1968)? In: ders., Entlässt die Natur den Menschen? A.a.O., S. 200-209, Zitat S. 206.

119 Portmann, A.: Das Ursprungsproblem. A.a.O., S. 23.

Max Scheler

1 Scheler, M.: Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928). In: ders., Gesammelte Schriften, Bern & München 1976. S. 9-71, Zitat S. 67.

2 Ebd. S. 11.

3 Vgl. ebd. S. 11f.

4 Ebd. S. 11.

5 Scheler, M.: Die Stellung des Menschen im Kosmos. A.a.O., S. 9.

6 Ebd. S. 12.

7 Ebd. S. 12.

8 Ebd. S. 12.

9 Vgl. Descartes, R.: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Hamburg 1960, S. 23f.

10 Vgl. Descartes, R.: Abhandlung über die Methode. In: ders., Ausgewählte Schriften. Leipzig 1980, S. 7-65, vgl. S. 50f.

11 Scheler, M.: Die Stellung des Menschen im Kosmos. A.a.O., S. 13.

12 Vgl. ebd. S. 16f.

13 vgl. ebd. S. 35.

14 Ebd. S. 35f.

15 Vgl. ebd. S. 18f.

16 Vgl. ebd. S. 22f.

17 Ebd. S. 27f.

18 Ebd. S. 31.

19 Ebd. S. 31.

20 Ebd. S. 52.

21 Ebd. S. 32.

22 Ebd. S. 38.

23 Ebd. S. 44.

24 Ebd. S. 69.

25 Ebd. S. 69.

26 Ebd. S. 71.

27 Ebd. S. 71.

28 Ebd. S. 71.

Arnold Gehlen

1 Vgl. Gehlen, A.: Ein Bild vom Menschen (1942). In: ders., Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen. Hamburg 1961, S. 44-54, vgl. S. 45.

2 Vgl. Gehlen, A.: Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. Berlin 1940, S. 6.

3 Vgl. ebd. S. 14f.

4 Vgl. Gehlen, A.: Zur Geschichte der Anthropologie (1957). In: ders., Anthropologische Forschung. A.a.O., S. 7-25, vgl. S. 16.

5 Gehlen, A.: Wirklicher und unwirklicher Geist. Leipzig 1931, S. 232.

6 Gehlen, A.: Zur Systematik der Anthropologie (1942). In: ders., Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied 1963, S. 11-63, Zitat S. 18.

7 Gehlen, A.: Zur Geschichte der Anthropologie. A.a.O., S. 16.

8 Gehlen, A.: Der Mensch (1940). A.a.O., S. 6.

9 Ebd. S. 9.

10 Ebd. S. 2.

11 Ebd. S. 5.

12 Ebd. S. 3.

13 Ebd. S. 25.

14 Gehlen, A.: Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. Verbesserte Auflage. Wiesbaden 1978, S. 31.

15 Gehlen, A.: Zur Geschichte der Anthropologie. A.a.O., S. 17.

16 Gehlen, A.: Der Mensch (1978). A.a.O., S. 33.

17 Ebd. S. 33.

18 Vgl. Herder, J.G.: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. A.a.O..

und: Kant, I.: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784). In: Herder, J.G.: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. A.a.O., S. 321-338.

19 Gehlen, A.: Zur Geschichte der Anthropologie. A.a.O., S. 17f.

20 Vgl. Gehlen, A.: Das Bild des Menschen im Lichte der modernen Anthropologie (1952). In: ders., Anthropologische Forschung. A.a.O., S. 55-68, vgl. S. 65.

21 Gehlen, A.: Der Mensch (1978). A.a.O., S. 132.

22 Ebd. S. 42.

23 Ebd. S. 58f.

24 Vgl. ebd. S. 57.

25 Ebd. S. 17.

26 Ebd. S. 77.

27 Nietzsche, F.: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In: ders., Werke. Hrsg.: Schlechta, K., Bd. III, S. 207 - 34[illegible], Zitat S. 308.

28 Nietzsche, F.: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. In: ders., Werke. A.a.O., S. 9 - 2o5 S. 69.

29 Gehlen, A.: Der Mensch (1978). A.a.O., S. 10.

30 Gehlen, A.: Der Mensch (1940). A.a.O., S. 24.

31 Gehlen, A.: Der Mensch (1978). A.a.O., S. 35.

32 Ebd. S. 40.

33 Ebd. S. 42.

34 Ebd. S. 339.

35 Ebd. S. 17.

36 Ebd. S. 17.

37 Ebd. S. 36.

38 Gehlen, A.: Der Mensch (1940). A.a.O., S. 14.

39 Vgl. Gehlen, A.: Der Mensch (1978). A.a.O., S. 36.

40 Vgl. Lorenz, K.: Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der menschlichen Aggression. München 1974, vgl. Kap. 13.

41 Gehlen, A.: Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. Frankfurt/M. & Bonn 1964, S. 8.

42 Gehlen, A.: Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft. Reinbek 1957, S. 8.

43 Gehlen, A.: Zur Systematik der Anthropologie (1942). In: ders., Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied 1963, S. 11-63, Zitat S. 20.

44 Gehlen, A.: Der Mensch (1978). A.a.O., A. 53.

45 Ebd. S. 53.

46 Ebd. S. 131.

47 Gehlen, A.: Zur Geschichte der Anthropologie. A.a.O., S. 20f.

48 Gehlen, A.: Der Mensch (1978). A.a.O., S. 131f.

49 Ebd. S. 132.

50 Vgl. ebd. S. 133.

51 Vgl. ebd. S. 133.

52 Vgl. ebd. S. 131.

53 Ebd. S. 133f.

54 Ebd. S. 134.

55 Ebd. S. 135.

56 Ebd. S. 134.

57 Vgl. Gehlen, A.: Ein Bild vom Menschen. A.a.O., S. 50.

58 Gehlen, A.: Der Mensch (1940). A.a.O., S. 175.

59 Gehlen, A.: Der Mensch (1978). A.a.O., S. 43f.

60 Gehlen, A.: Vom Wesen der Erfahrung (1936). In: ders., Anthropologische Forschung. A.a.O., S. 26-43, Zitat S. 35.

61 Vgl. Gehlen, A.: Der Mensch (1978). A.a.O., S. 48.

62 Vgl. ebd. S. 239

63 Vgl. Gehlen, A.: Der Mensch (1978). A.a.O., S. 47.

64 Gehlen, A.: Vom Wesen der Erfahrung. A.a.O., S. 48.

65 Gehlen, A.: Der Mensch (1978). A.a.O., S. 234.

66 Gehlen, A.: Die Technik in der Sichtweise der Anthropologie (1953). In: ders., Anthropologische Forschung. A.a.O., S. 93-103, Zitat S. 95.

67 Vgl. Ebd. S. 93.

68 Ebd. S. 94.

69 Gehlen, A.: Zur Systematik der Anthropologie. A.a.O., S. 2o.

70 Gehlen, A.: Der Mensch (1978). A.a.O., S. 329.

71 Vgl. ebd. S. 328f.

72 Ebd. S. 329f.

73 Ebd. S. 53.

74 Ebd. S. 324.

75 Vgl. ebd. S. 332f.

76 Gehlen, A.: Der Mensch (1940). A.a.O., S. 413.

77 Gehlen, A.: Vom Wesen der Erfahrung. A.a.O., S. 38.

78 Vgl. Gehlen, A.: Der Mensch (1978). A.a.O., S. 360f.

79 Ebd. S. 332.

80 Gehlen, A.: Vom Wesen der Erfahrung. A.a.O., S. 37.

81 Gehlen, A.: Der Mensch (1978). A.a.O., S. 61.

82 Gehlen, A.: Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. Frankfurt/M & Bonn, 1969, S. 98.

83 Gehlen, A.: Mensch und Institutionen (1960). in: ders., Anthropologische Forschung. A.a.O., S. 69-92. Zitat S. 71.

84 Vgl. ebd. S. 72ff.

85 Ebd. S. 74.

86 Gehlen, A.: Das Bild des Menschen in der modernen Anthropologie. A.a.O., S. 67.

87 Vgl. ebd. S. 65ff.

88 Vgl. ebd. S. 67.

89 Vgl. ebd. S. 66f.

90 Gehlen, A.: Die Seele im technischen Zeitalter. A.a.O., S.118.

91 Gehlen, A.: Ueber die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung. In: ders. Studien zur Anthropologie und Soziologie. A.a.O., S. 232- 246, Zitat S. 245.

92 Ebd. S. 244.

93 Vgl. Habermas , J.: Nachgeahmte Substanzialität. Eine Auseinandersetzung mit Arnold Gehlens Ethik. In: Merkur 24,4 (1970), S. 323-327.

und: Glaser, W.: Soziales und instrumentelles Handeln. Probleme der Technologie bei Arnold Gehlen und Jürgen Habermas . Stuttgart, Berlin, Köln & Mainz 1972

und Lepenies, W.: Anthropologie und Gesellschaftskritik. Zur Kontroverse Gehlen - Habermas . In: Kritik der Kultur. München 1971.

94 Vgl ebd.

und : Hagemann - White, C.: Legitimation als Anthropologie. Stuttgart, Berlin, Köln & Mainz 1973.

95 Vgl. Hammer, F.: Der Mensch - Geist- oder Mängelwesen. In: Zeitschrift für katholische Theologie, Wien 1966.

Helmuth Plessner

1 Plessner, H.: Was bedeutet Untersuchen in der Philosophie (1973)? In: ders., Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie. Frankfurt/M. 1976, S. 170-179, Zitat S. 170.

2 Vgl. ebd. S. 171.

3 Vgl. ebd. S. 172.

4 Ebd. S. 179.

5 Vgl. Plessner, H.: Ein Newton des Grashalms (1964). In: ders., Die Frage nach der Conditio humana. A.a.O., S. 82-99.

6 Plessner, H.: Was bedeutet Untersuchen in der Philosophie? A.a.O., S. 179.

7 Plessner, H.: Die Frage nach dem Wesen der Philosophie (1934). In: ders. Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge. Frankfurt/M. 1979, S. 88-111, Zitat S. 96.

8 Vgl. ebd. S. 92f.

9 Ebd. S. 94.

10 Ebd. S. 94.

11 Ebd. S. 91.

12 Plessner, H.: Gibt es einen Fortschritt in der Philosophie (1946)? In: ders., Zwischen Philosophie und Gesellschaft. A.a.O., S. 112-132, Zitat S. 116.

13 Vgl. ebd. S. 112ff.

14 Plessner, H.: Die Frage nach dem Wesen der Philosophie. A.a.O., S. 93.

15 Ebd. S. 103.

16 Ebd. S. 108.

17 Ebd. S. [illegible].

18 Dilthey, W.: Weltanschauungslehre. In: ders., Gesammelte Werke, Bd. VIII, Leipzig & Berlin 1921, S. 264.

19 Plessner, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Leipzig 1928, S. 22.

20 Vgl. Dilthey, W.: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. In: ders., Gesammelte Werke, Bd. VII.

21 Dilthey, W.: Abhandlung zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. In: ders., Gesammelte Werke, Bd. V, S. 332.

22 Plessner, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch. A.a.O., S. 25.

23 Ebd. S. 25.

24 Spengler, O.: Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte (1918). Zürich 1980, S. 68.

25 Plessner, H.: Deutsches Philosophieren in der Epoche der Weltkriege (1938). In: ders., Zwischen Philosophie und Gesellschaft. A.a.O., S. 9-42, Zitat S. 15.

26 Ebd. S. 18.

27 Plessner, H.: Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931). In: ders., Zwischen Philosophie und Gesellschaft. A.a.O., S. 276-363, Zitat S. 321.

28 Plessner, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch. A.a.O., S. 31f.

29 Plessner, H.: Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie (1936). In: ders., Zwischen Philosophie und Gesellschaft. A.a.O., S. 133-149, Zitat S. 145.

30 Plessner, H.: Macht und menschliche Natur. A.a.O., S. 284.

31 Ebd. S. 284.

32 Ebd. S. 287.

33 Ebd. S. 287.

34 Vgl. Plessner, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch. A.a.O., S. 108.

35 Ebd. S. 108.

36 Vgl. Plessner, H.: Homo absconditus (1969). In: ders., Die Frage nach der Conditio humana. A.a.O., S. 138-150.

37 Plessner, H.: Macht und menschliche Natur. A.a.O., S. 296.

38 Vgl. Plessner, H.: Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie. A.a.O., S. 144f.

und Plessner, H.: Homo absconditus. A.a.O., S. 139.

39 Plessner, H.: Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie. A.a.O., S. 134.

40 Vgl. Plessner, H.: Homo absconditus. A.a.O., S. 139f.

41 Ebd. S. 140.

42 Plessner, H.: Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie. A.a.O., S. 142.

43 Ebd. S. 144.

44 Plessner, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch. A.a.O., S. 116.

45 Ebd. S. 4f

46 Vgl. ebd. S. 5f.

47 Ebd. S. 5.

48 Ebd. S. 6.

49 Ebd. S. 39.

50 Vgl. ebd. S. 39.

51 Ebd. S. 70.

52 Ebd. S. 71.

53 Ebd. S. 7f.

54 Ebd. S. 127ff.

55 Ebd. S. 100.

56 Ebd. S. 103.

57 Vgl. ebd. S. 157 und 192.

58 Ebd. S. 157.

59 Ebd. S. 192.

60 Ebd. S. 158.

61 Ebd. S. 160.

62 Ebd. S. 169.

63 Ebd. S. 190.

64 Ebd. S. 186.

65 Ebd. S. 190.

66 Vgl. ebd. S. 171.

67 Ebd. S. 186.

68 Vgl. ebd. S. 207.

69 Plessner, H.: Die Frage nch der Conditio humana (1961). In: ders., Die Frage nach der Conditio humana. A.a.O., S. 7-81, Zitat S. 11f.

70 Plessner, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch. A.a.O., S. 201.

71 Ebd. S. 201.

72 Vgl. ebd. S. 201f.

73 Plessner, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch. A.a.O., S. 206.

74 Ebd. S. 209.

75 Ebd. S. 210.

76 Ebd. S. 207.

77 Ebd. S. 207.

78 Ebd. S. 207.

79 Ebd. S. 209.

80 Ebd. S. 211.

81 Ebd. S. 212.

82 Ebd. S. 213f.

83 Ebd. S. 218.

84 Vgl. ebd. S. 222f.

85 Vgl. ebd. S. 223f.

86 Ebd. S. 225.

87 Vgl. ebd. S. 225f,
und Kapitel M. Scheler in dieser Arbeit.

88 Plessner, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch. A.a.O., S. 218.

89 Ebd. S. 222.

90 Ebd. S. 219.

91 Ebd. S. 226.

92 Ebd. S. 228.

93 Uexküll, J.v.: Streifzüge durch die Umwelt von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre. Hamburg 1956, S. 154.

94 Plessner, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch. A.a.O., S. 231.

95 Ebd. S. 231.

96 Ebd. S. 244f.

97 Ebd. S. 270.

98 Ebd. S. 270f.

99 Ebd. S. 270.

100 Ebd. S. 290.

101 Ebd. S. 289.

102 Ebd. S. 290.

103 Ebd. S. 290f.

104 Ebd. S. 291.

106 Plessner, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch. A a.O., S. 291f.

107 Ebd. S. 293.

108 Ebd. S. 292.

109 Vgl. ebd. S. 293ff.

110 Vgl. ebd. S. 294ff.

111 Ebd. S. 294.

112 Ebd. S. 295.

113 Ebd. S. 299.

114 Ebd. S. 303f.

115 Plessner, H.: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens. Bern 1950, S. 11.

116 Ebd. S. 51.

117 Vgl. ebd. S. 52f.

118 Ebd. S. 50f.

119 Plessner, H.: Macht und menschliche Natur. A.a.O., S. 354f.

120 Ebd. S. 355f.

121 Ebd. S. 355.

122 Plessner, H.: Lachen und Weinen. A.a.O., S. 44f.

123 Ebd. S. 53.

124 Vgl. ebd. S. 52.

125 Ebd. S. 53f.

126 Ebd. S. 49.

127 Ebd. S. 54f.

128 Ebd. S. 41f.

129 Ebd. S. 48.

130 Vgl. ebd. S. 43.

131 Ebd. S. 48.

132 Ebd. S. 58.

133 Ebd. S. 198.

134 Plessner, H.: Die Frage nach der Conditio humana. A.a.O., S. 49.

135 Plessner, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch. A.a.O., S. 310.

136 Plessner, H.: Die Frage nach der Conditio humana. A.a.O., S. 49f.

137 Plessner, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch. A.a.O., S. 311.

138 Plessner, H.: Die Frage nach der Conditio humana. A.a.O., S. 49f.

139 Plessner, H.: Homo absconditus. A.a.O., S. 142.

140 Plessner, H.: Die Frage nach der Conditio humana. A.a.O., S. 55f.

141 Vgl. ebd. S. 61.

142 Ebd. S. 61.

143 Plessner, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch. A.a.O., S. 346.

144 Feuerbach, L.: Das Wesen der Religion. Dreissig Vorlesungen. Leipzig 1908, 22. Vorl., S. 119.

145 Plessner, H.: Die Frage nach der Conditio humana. A.a.O., S. 77f.

LITERATURLISTE

Alland, Alexander, Jr.: Evolution und menschliches Verhalten. Frankfurt am Main 1970

Altner, Günter: Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie. Darmstadt 1981

Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedanke in der protestantischen Theologie zwischen Ernst Haeckel und Teilhard de Chardin. Zürich 1965

Bacon, Franz: Neues Organ der Wissenschaften. Leipzig 1830

Benz, E.: Der Mensch in christlicher Sicht.In: Neue Anthropologie. Hrsg.: Gadamer, H.G.& Vogel, P., Philosophiache Anthropologie, erster Teil. S. 373-352. Stuttgart 1975

Bowlby, John: Mütterliche Zuwendung und geistige Gesundheit. Mental Care and Mental Health. München 1973

Brüning, Walther: Philosophische Anthropologie. Stuttgart, Berlin, Köln & Mainz 1966

Büchner, Ludwig: Sechs Vorlesungen über die Darwin'sche Theorie. Leipzig 1868

Darwin, Charles: Reise eines Naturforschers um die Welt. Stuttgart 1962. Englische Erstausgabe: A Naturalist's Voyage. London 1860

Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl. Stuttgart 1976. Englische Erstausgabe: On the Origin of Species by Means of Naturel Selection, or the Preservation of Fovoured Races in the Struggle for Life. London 1858

Das Variieren die Tiere und Pflanzen im Zustande der Domestikation. Stuttgart 1873. Englische Erstausgabe: The Variation of Animals and Plants under Domestication. 2 Vols. London 1868

Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. Stuttgart 1873 (2 Bdn). Englische Erstausgabe: The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex (2 Vols). London 1871 Die Abstammung des Menschen. Stuttgart 1966

Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren. Stuttgart 1877. Englische Erstausgabe: The Expression of the Emotions in Man and Animals. London 1872

Erinnerungen an die Entwicklung meines Geistes und Charakters (Autobiographie). In: Charles Darwin - ein Leben. Autobiographie, Briefe, Dokumente. Hrsg.: Schmitz, S. München 1982. Englische Erstausgabe: The Autobiographie of Charles Darwin, Hrsg.: Barlow, N. London 1958

Darwin, Charles: Eine Auswahl aus seinem Werk. Hrsg.: Ackerknecht, E.H., Buess, H. & Koyré, A. Uebersetzt und mit Kommentaren versehen von Wyss, W.v. Bern 1965

Biologie in neuem Licht. Herausgegeben und kommentiert von Hauska, L., Wien 1980

Descartes, René: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Hamburg 1960

Abhandlung über die Methode. In: René Descartes, Ausgewähle Werke. Hrsg.: Irrlitz, G., Leipzig 1980, S. 7-65

Diderot, Denis: Gespräch zwischen D'Alembert und Diderot. In: Diderot, D.: Erzählungen und Gespräche. Frankfurt 1981. S. 363-380

Gedanken zur Interpretation der Natur. In: Diderot, D.: Zur Interpretation der Natur. Leipzig 1976, S. 27-84

Dilthey, Wilhelm: Abhandlung zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. In: Dilthey, W.: Gesammelte Werke Bd V, Leipzig & Berlin 1921

Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. A.a.O., Bd. VII

Weltanschauungslehre. A.a.O., Bd VIII

Durant, Will & Ariel: Kulturgeschichte der Menschheit. Bd I-XVIII, München 1977/78

Erasmus von Rotterdam: Ueber die Notwendigkeit einer frühzeitigen allgemeinen Charakter- und Geistesbildung der Kinder (1529). In: Erasmus von Rotterdam: Ausgewähle pädagogische Schriften. Hrsg.: Rutt, Th., Paderborn 1963, S. 107-159

Feuerbach, Ludwig: Das Wesen der Religion. Dreissig Vorlesungen. Leipzig 1908. Erstausgabe: Leipzig 1841

Foerster, Rolf Hellmut: Zwischen Erde und Unsterblichkeit. Das Abenteuer der menschlichen Evolution. Stuttgart & Berlin 1980

Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1915-1917). In: Freud, S.: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge. Studienausgabe Bd. I, Frankfurt 1972, S. 37-445

Jenseits des Lustprinzips (1920). In: Freud, S.: Psychologie des Unbewussten. Studienausgabe Bd. III, Frankfurt 1975, S. 213-272

Gehlen, Arnold: Wirklicher und unwirklicher Geist. Leipzig 1931

Theorie der Willensfreiheit. In: Gehlen, A.: Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften. Neuwied & Berlin 1965 S. 54-238. Erstausgabe: Berlin 1933

Gehlen, Arnold: Vom Wesen der Erfahrung (1936). In: Gehlen, A.: Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen. Hamburg 1961, S. 26-43

Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. Berlin 1940
Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. Verbesserte Auflage 1978

Zur Systematik der Anthropologie (1942). In: Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied 1963, S. 11-63

Ein Bild vom Menschen(1942). In: Gehlen, A.: Anthropologische Forschung. A.a.O., S. 44-54

Das Bild des Menschen im Lichte der modernen Anthropologie (1952). In: Gehlen, A.: Anthropologische Forschung. A.a.O., S. 55-68

Ueber die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung (1952). In: Gehlen, A.: Studien zur Anthropologie und Soziologie. A.a.O., S. 232-246

Die Technik in der Sichtweise der Anthropologie (1953). In: Gehlen, A.: Anthropologische Forschung. A.a.O., S. 93-103

Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. Frankfurt am Main & Bonn 1964. Erstausgabe Bonn 1956

Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft. Hamburg 1957

Mensch und Institutionen (1960). In: Gehlen, A.: Anthropolgische Forschung. A.a.O., S. 69-92

Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. Frankfurt am Main 1969

Einblicke. Frankfurt am Main 1975

Glaser, Wilhelm: Soziales und instrumentelles Handeln. Probleme der Technologie bei Arnold Gehlen und Jürgen Habermass. Stuttgart, Berlin, Köln & Mainz 1972

Gradmann, Hans: Menschsein ohne Illusionen. Die Aussöhnung mit den Naturgesetzen. München & Basel 1970

Goethe, Johann Wolfgang von: Bekenntnisse einer schönen Seele. In: Goethe, J.W.: Wilhelm Meisters Lehrjahre. Hamburg 1950

Habermass, Jürgen: Philosophische Anthropologie(1958). In: Habermass, J.: Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze. Frankfurt am Main 1973, S. 87-111

Aus einem Brief an Helmuth Plessner(1963). In: Habermass, J.: Kultur und Kritik. A.a.O., S. 232-235

Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. In Nitzsche, F.: Werke Bd. III, A.a.O., S. 9-205

Paley, W.: The Correspondency between the Earth and the Inhabitants on It(1819-1836). In: Altner, G.: Der Darwinismus. A.a.O., S. 58-63

Peters, H.M.: Historische, soziologische und erkenntniskritische Aspekte der Lehre Darwins. In: Neue Anthropologie. Hrsg.: Gadamer, H.G. & Vogler, P. Bd. I, Biologische Anthropologie, erster Teil. S. 326-353

Pius XII: Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Pius XII durch Gottes Vorsehung Papst an die ehrwürdigen Brüder, die Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe, Bischöfe und die anderen Oberhirten, die in Frieden und Gemeinschaft mit dem apostolischen Stuhle leben über einige falsche Ansichten, die die Grundlagen der katholischen Lehre zu untergraben drohen. Vatikan 1950

Plessner, Helmuth:Die wissenschaftliche Idee. Ein Entwurf über ihre Form. Heidelberg 1913

Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Aesthesiologie des Geistes. In: Plessner, H.: Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen. Anthropologie der Sinne. Frankfurt 1970, S. 187-215. Erstausgabe: Bonn 1923

Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropolgie. Leipzig 1928

Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropolgie der geschichtlichen Weltansicht (1931). In: Plessner, H.: Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge. Frankfurt am Main 1979,S. 276-363

Die Frage nach dem Wesen der Philosophie (1934). In: Plessner, H.: Zwischen Philosophie und Gesellschaft. A.a.O., S. 88-111

Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie (1936). In: Plessner, H.: Zwischen Philosophie und Gesellschaft. A.a.O., S. 133-149

Deutsches Philosophieren in der Epoche der Weltkriege (1938). In: Plessner, H.: Zwischen Philosophie und Gesellschaft. A.a.O., S. 9-42

Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens. Bern 1950. Erstausgabe: München 1941

Gibt es einen Fortschritt in der Philosophie? (1947). In: Plessner, H.; Zwischen Philosophie und Gesellschaft. A.a.O., S. 112- 132

Habermass, Jürgen: Nachgeahmte Stubstanzialität. Eine Auseinandersetzung mit Arnold Gehlens Ethik. In: Merkur 24,4 (1970), S. 313-327

Haeckel,Ernst: Natürliche Schöpfungsgeschichte. Theil 1 & 2. Berlin 1902

Hartmann, Nicolai: Neue Anthropologie in Deutschland. In: Blätter für deutsche Philosophie, Bd. 15 (1941) Heft 1/2 S. 159ff

Herder, Johann Gottfried: Abhandlung über den Ursprung der Sprache (1772). Stuttgart 1979

Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784-1791). Berlin 1914

Hammer, Felix: Der Mensch - Geist- oder Mängelwesen? In: Zeitschrift für katholische Theologie. Hrsg.: Katholische Fakultät der Universität Innsbruck. Bd. 88,Wien 1966

Die exzentrische Position des Menschen.Methode und Grundlinien der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners.Bonn 1967

Heberer, G.: Charles Darwins Werk über die Abstammung des Menschen. In: Charles Darwin: Die Abstammung des Menschen. A.a.O., S. VII-XXII

Hemleben, J.: Charles Darwin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg 1968

Hagemann-White, Carol: Legitimation als Anthropologie. Eine Kritik der Philosophie Arnold Gehlens. Stuttgart, Berlin, Köln & Mainz 1973

Hengstenberg, Hans Eduard: Philosophische Anthropologie. Stuttgart, Berlin, Köln & Mainz 1966

Hobbes, Thomas: Vom Menschen, vom Bürger. Hamburg 1966

Huch, Ricarda: Vom Wesen des Menschen: Natur und Geist. Prien 1922

Hume, David: Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch I-III, Hamburg 1973

Huxley, Th. H.: Der Daseinskampf in der menschlichen Gesellschaft (1988). In: Kropotkin, P.: Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt. Frankfurt am Main, Berlin & Wien 1976, S. 296-307

Jonas, Friedrich: Die Institutionenlehre Arnold Gehlens. Tübingen 1966

Kamper, Dietmar:Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologiekritik. München 1973

Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784). In: Herder, J.G.: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. A.a.O., S. 321- 338

Koch, Hansjoachim: Der Sozialdarwinismus. Seine Genese und sein Einfluss auf das imperialistische Denken. München 1973

Köhler, Wolfgang: Intelligenzprüfung an Menschenaffen (1917). Berlin & Heidelberg 1963

Kopernikus, Nikolaus: De revolutionibus orbium coelestium. Nürnberg 1543

Kropotkin, Peter: Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt. Frankfurt am Main, Berlin & Wien 1976

Landmann, Michael: Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart. Berlin 1964

Leakey, R.E. & Lewin, R.: Wie der Mensch zum Menschen wurde. Neue Erkenntnisse über den Ursprung und die Zukunft des Menschen(1977), Hamburg 1978

Lepenies, Wolf: Anthropologie und Gesellschaftskritik. Zur Kontroverse Gehlen - Habermass. In: Lepenies, W & Nolte, H.: Kritik der Anthropologie. München 1971

Litt, Theodor: Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes. München 1948

Locke, John: Ueber den menschlichen Verstand. Bd. I&2, Berlin 1962

Lorenz, Konrad: Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der menschlichen Aggression. München 1974

Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens. München 1979

Malthus, Th, R.:Das Bevölkerungsgesetz (1798). München 1976

Marcuse, Ludwig:Ein Panorama europäischen Geistes. Texte aus drei Jahrtausenden. Ausgewählt und vorgestellt von Ludwig Marcuse. Bd. I-III, Zürich 1977

Misch, G.: Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Hussel. Leipzig & Berlin 1931

Monod, J.: Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie. München 1971

Montaigne, Michel de: Die Essais. Stuttgart 1976

Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In: Nietzsche, F.: Werke. Hrsg.: Schechta, K., Bd. III, S. 207-346

Plessner, Helmuth: Ueber das Welt-Umweltverhältnis des Menschen. In: Studium Generale 3 (1950),S. 116-120

Anthropologie, philosophisch. In: Evangelisches Kirchenlexikon I, 138f., Göttingen 1956

Die Frage nach der Conditio humana (1961). In: Plessner, H.: Die Frage nach der Condition humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie. Frankfurt am Main 1976, S. 7-81.

Ein Newton des Grashalms (1964). In: Plessner, H.: Die Frage nach der Conditio humana. A.a.O., S. 82-99

Homo absconditus (1969). In: Plessner, H.: Die Frage nach der Conditio humana. A.a.O., S. 138-150

Was bedeutet Untersuchen in der Philosophie? (1973). In: Plessner, H.: Die Frage nach der Conditio humana. A.a.O., S. 170-179

Portmann, Adolf: Die Ontogenese der Vögel als Problem der Evolutionsforschung (1938). In: Portmann, A.: Zoologie aus vier Jahrzehnten. Gesammelte Abhandlungen. S. 199-223

Die Ontogenese des Menschen als Problem der Evolutionsforschung (1945). In: Portmann, A.: Zoologie aus vier Jahrzehnten. A.a.O., S. 223-230

Natur und Kultur im Sozialleben. Ein Beitrag der Lebensforschung zu aktuellen Fragen. Basel 1946

Das Ursprungsproblem (1947). In: Portmann, A.: Um das Menschenbild. Biologische Beiträge zu einer Anthropologie. Stuttgart 1979,

Probleme des Lebens. Eine Einführung in die Biologie. Basel 1949

Von der Idee des Humanen in der gegenwärtigen Biologie (1950).In: Portmann, A.: Biologie und Geist. Frankfurt am Main 1978 S. 315-339

Im Kampf um das Menschenbild (1950). In: Portmann, A.: Um das Menschenbild. A.a.O., S.64-73

Die Bedeutung der Erziehung in der heutigen Zeit (1958). In: Portmann, A.: Entlässt die Natur den Menschen? Gesammelte Aufsätze zur Biologie und Anthropologie. München 1970, S. 282-299

Neue Aufgaben der Lebensgestaltung (1958). In: Portmann, A.: Entlässt die Natur den Menschen? A.a.O., S. 300-316

Biologie und Anthropologie. In: Propyläen Weltgeschichte. Bd. IX, Berlin 1960, S. 559-594

Portmann, Adolf: Spiel und Leben (1960). In: Portmann, A.: Entlässt die Natur den Menschen?A.a.O., S.230-252

Zerebralisation und Ontogenese(1962). In: Portmann, A.: Entlässt die Natur den Menschen? A.a.O., S. 230-297

Zur Philosophie des Lebendigen. In: Die Philosophie des XX Jahrhunderts. Eine Enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben. Hrsg.: Heinemann, F., Stuttgart 1963, S. 410-440

Licht und Leben. Basel 1963

Die Stellung des Menschen in der Natur (1964). In: Portmann, A.: Zoologie aus vier Jahrzehnten. A.a.O., S. 312-336

Die Bedeutung des ersten Lebensjahres (1964). In: Portmann, A.: Zoologie aus vier Jahrzehnten. A.a.O., S. 297-311

Neue Fronten der biologischen Arbeit (1965). In: Portmann, A.: Entlässt die Natur den Menschen? A.a.O., S. 12-28

Anthropologische Deutung der menschlichen Entwicklungsperiode (1967). In: Portmann, A.: Entlässt die Natur den Menschen? A.a.O., S. 186-199

Der Mensch - ein Mängelwesen?(1968). In: Portmann, A.: Entlässt die Natur den Menschen? A.a.O., S. 200-209

Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen. Basel & Stuttgart 1969

Das Tier als soziales Wesen. Frankfurt am Main 1978

Remane, A.: Die Bedeutung der Evolutionslehre für die allgemeine Anthropologie. In: Neue Anthropologie. Hrsg.: Gadamer, H.G. & Vogel, P. Biologische Anthropologie, erster Teil. A.a.O., S. 293-325

Rothacker, Erich: Philosophische Anthropologie. Bonn 1966

Schallmayer, W.: Traditionswerte (1903). in: Altner, G.: Der Darwinismus. A.a.O., S. 107-121

Scheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928). In: Scheler, M.: Gesammelte Werke, Bd. 9 , Späte Schriften, Bern & München 1976, S. 9-71

Schmalohr, Emil:Frühe Mutterentbehrung bei Mensch und Tier. Entwicklungspsychologische Studien zur Psychohygiene der frühen Kindheit. München 1968

Spencer, Herbert: The Principles of Biology. London 1864

Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte (1918). Zürich 1980

Spinoza, Baruch de: Theologisch-politischer Traktat. Hrsg.: Gawlick, G. & Niewöhner, F., Darmstadt 1979

Ethik. Darmstadt 1967

Uslar, Detlev von: Psychologie und Welt. Stuttgart, Berlin, Köln & Mainz 1972

Mensch, Umwelt, Situation. In: Handbuch der Sozialmedizin. Hrsg.: Blohmke, M., Ferber, Ch.v., Kisker, K.P., Schäfer, H., Bd. I, Grundlagen und Methoden der Sozialmedizin, Stuttgart 1975, S. 177-189

Mensch und Tier - Zur philosophischen und psychologischen Bedeutung der Phylogenese. In: Das Werden des Menschen. Hrsg.: Condrau, G. & Hicklin, A., Bern 1977 S. 39-46

Uexküll, J. V.: Streifzüge durch die Umwelt von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten - Bedeutungslehre. Hamburg 1956

Ziegler, K.: Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner. Göttingen 1957

Lebenslauf

Am 28.7.1950 wurde ich als zweiter Sohn des Karl Heilig und der Else Heilig, geb. Häcker, in Stuttgart geboren. In den Jahren 1957 -1961 besuchte ich in Hochdorf die Grundschule. Anschliessend absolvierte ich in Vaihingen/Enz und Mühlacker das Gymnasium, das ich im Sommer 1969 mit dem Abitur abschloss. Nach zwei Semestern Mathematik und Physik an der Technischen Hochschule München begann ich im Wintersemester 197o/71 an der Ludwig-Maximilians-Universität in München Psychologie zu studieren. Nach bestandener Diplomvorprüfung setzte ich mein Studium an der Universität Zürich fort. Ich studierte bei Prof. Dr. D.v.Uslar anthropologische Psychologie, bei Prof. Dr. G. Schmidtchen Sozialpsychologie, bei Prof. Dr. K. Widmer Pädagogik und bei Prof. Dr. G. Heese Sonderpädagogik. Meine Lizenziatsarbeit zum Thema 'Genese, Dynamik und Kompensation des Minderwertigkeitsgefühls - Eine Darstellung aus der Sicht der Individualpsychologie Alfred Adlers' verfasste ich unter der Leitung von Prof. Dr. D.v.Uslar. Die Lizenziatsprüfung legte ich im Februar 1977 ab.